GH. VLĂDUȚESCU

ONTOLOGIE ȘI METAFIZICĂ LA GRECI

PLATON

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

ONTOLOGIE ŞI METAFIZICĂ LA GRECI. PLATON

ONTOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE CHEZ LES GRECS. PLATON

GH. VLĂDUȚESCU

ONTOLOGIE ŞI METAFIZICĂ LA GRECI. PLATON

Univ. Bucureşti - Filosofie
004578

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Bucureşti, 2005

Copyright © Editura Academiei Române, 2005.
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

Adresa: EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5,
050711, București, România
Tel.: 4021-318 81 46, 4021-318 81 06
Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

Referenți: prof. univ. dr. VASILE TONOIU
prof. univ. dr. MARIN AIFTINCĂ

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
VLĂDUȚESCU, GHEORGHE
Ontologie și metafizică la greci : Platon / Gh. Vlăduțescu. - București : Editura Academiei Române, 2005
ISBN 973-27-1208-2

14(38)
111

B.C.U. FILOSOFIE
12 — 20060198

Reda
Tehnoredactor: MARIA CRISTOGEL
Coperta: MARIA CĂLIN

Bun de tipar: 7.09.2005. Format 16/61 × 86
Coli de tipar: 12,75
C.Z. pentru biblioteci mari: 11(38)
184.1
C.Z. pentru biblioteci mici: 1

Imprimat în România

INTRODUCERE.
PARADIGME DE INTERPRETARE

Despre Platon s-a scris mult, pe măsura lui.

Până la comentatorii din antichitatea târzie, şi până la primii scriitori creştini ca, după aceştia, peste o vreme de „aşteptare", până la învăţaţii teologi care erau şi filosofi ai Bizanţului, ai lumii latine scolastice şi până la aceia care au urmat, de la Georgios Gemistos Plethon şi Marsilio Ficino până astăzi, au scris despre Platon, platonizând mai dogmatic sau mai critic, platonicienii. Ba, s-ar putea spune că primul care se va fi aplecat asupră-şi a fost Platon însuşi. „Privitor la cele ce s-au scris ori se vor scrie, la toţi aceia care afirmă că ar avea cunoştinţă de problemele cărora eu mă aplic, fie că pretind a mă fi ascultat pe mine, fie că pe alţii, fie că le-ar fi aflat ei înşişi. După părerea mea, nici unul din aceştia n-a înţeles despre ce este vorba. În orice caz, nu există nici o scriere de a mea şi nu va exista vreuna privitoare la problemele în cauză. Căci, nu este vorba, ca în cazul altora, de o învăţătură care să poată fi pusă în cuvinte. Dar, printr-un lung şi repetat exerciţiu şi printr-o trăire continuă a acelor probleme se poate întâmpla ca, deodată, ţâşnind, să se înalţe ca o lumină ştiinţa în suflet care, ivită, se va hrăni din ea însăşi. Ceea ce, totuşi, ştiu bine este că, acelea despre care vorbesc, scrise sau rostite de mine, ar fi bine scrise şi bine rostite. Rău, de ar fi, m-aş întrista" (Platon, *Scrisoarea VII*, 341 c – e).

Şi ce altceva este partea critică (129 a -- 135 e) a dialogului *Parmenides,* cel puţin din acest punct de vedere, decât un „comentariu" la „doctrina ideilor" ca formă de expunere (cum ar fi zis Platon, „prima navigaţie") a ontologiei?

Pornind de la o sugestie a lui Giovanni Reale, care identifica patru mari paradigme hermeneutice la Platon (prima: apărută cu filosoful, dar consacrată de discipolii direcți; a doua: neoplatonică; a treia: cea a lui Schleiermacher; în fine, ultima: cea propusă de școala de la Tübingen) s-ar putea admite ceva mai multe, ceea ce nu modifică principiul (*Per una nuova interpretazione di Platone*, p. 36).

Prima ar fi cea originar-platonică, urmând dialogul *Parmenides* 129 a – 135 e, *Scris.* VII, 341, c – e, dar și *Phaidros* 274 b – 275 d (privitor la scriitură și oralitate). Cea *de-a doua* ar ține de succesiunea mai ortodoxă, cu Speusippos și Xenocrates. Cea *de-a treia,* heterodoxă, este instituită de Aristotel. Părând a fi pe alocuri chiar de respingere, „critica" aristotelică este cea mai în spirit platonic, oricât ar părea de ciudat, de îndată ce, urmând-o pe aceea din dialogul *Parmenides*, avea ca scop relativizarea și refuncționalizarea modelului ontologic pentru instituirea celui metafizic. *A patra* este academică și neo-academică, greacă (Arcesilaos, Carneades) și romană (Cicero). *A cincea* avea să fie medioplatonică, și ea, greacă (Plutarchos, Albinos) și romană (Apuleius). Neoplatonismul „păgân" este cea de *a șasea,* valoric, apropiată primelor trei. Cu următoarea, *a șaptea,* se schimbă registrul, platonismul și neoplatonismul trecând în orizont creștin, dar nu prin simplă translație, ci prin asimilare și reconstrucție. Aceasta în doi timpi, pentru că între primele veacuri (patristice) și cele târzii (scolastice, în lumea latină) este un interval în care Platon era citit puțin, foarte puțin. În Apus, până la sfârșitul secolului XII și începutul celui următor nu circula decât traducerea parțială făcută de neoplatonicianul Chalcidius dialogului *Timaios* (vol. J.H. Waszink – P.J. Jensen, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque,* în „Plato Latinus", vol. IV, Brill, Leiden, 1962, 1975). Paradigma *a opta* ar fi reprezentată de neoplatonismul peloponesiac, din școala de la Mistra a lui Georgios Gemistos Plethon și acela italian (florentin, îndeosebi) cu difuziune în spații extra filosofice (literatură, plastică). Secolele următoare celui al renașterii platonismului (XV) sunt de oarecare retragere ale acestuia în așteptare. Până în anii '900, reprezentativ ar fi doar platonismul de la Cambridge (paradigma *a noua),* prea puțin relevant ca filosofie, totuși, de luat în seamă pentru modelarea sa teologică.

Secolele XIX şi XX, într-o bună parte a lor par libere de platonism, dar numai cât se vor fi depărtat de metafizică. În măsura în care însă aceasta revenea, ori filosofia se întoarcea la metafizică, renăştea şi platonismul. Însă în aceeaşi modalitate, aporetică. De altfel, ca şi aristotelismul. Cum metafizica avea să legitimeze „diversitatea", conceptul – cheie trebuia să fie nefiinţa. Pornind de la „metoda doctrinei ideilor", nefiinţa căpătă sens, arătându-se că „îşi are locul său necesar în sistemul conceptelor de bază; căci după prestaţia sa *aceasta coincide cu diversitatea.* Cum însă diversul este posibil totdeauna numai în relaţie cu un alt divers, se obţine astfel sensul cel mai larg şi mai profund al unui principiu al relaţiei. Fiinţa este de definit astfel ca principiu pentru «comunitatea conceptelor», care, la rândul său, devine iarăşi unicul mijloc adecvat. Nefiinţa se dovedeşte a fi un concept metodic, prealabil pentru determinarea fiinţei, o cale logică spre fiinţă" (Hartmann, *Autoreferire...*, în *Vechea şi noua ontologie*, p. 22–23). Nici Hartmann, nici Bergson, nici Heidegger nu sunt platonicieni; dar fiecare dintre ei, la urma urmelor, întreaga metafizică a secolului XX datorează considerabil interogaţiilor platoniciene. Şi încă, platonismul difuzează şi în medii ştiinţifice, Openheimer, dar mai cu seamă Heisenberg meditând platonic asupra realităţii fizice. „Cred că fizica modernă a decis ... în favoarea lui Platon. Deoarece cele mai mici unităţi ale materiei nu reprezintă, de fapt, obiecte fizice în sensul obişnuit al cuvântului, ci ele sunt forme, structuri sau, în sensul lui Platon, Idei asupra cărora putem să vorbim neambiguu numai în limbajul matematicii..." (W. Heisenberg, *Paşi peste graniţă*, p. 240).

Prezenţa polimorfă (adesea mascată) a platonismului în filosofia, ştiinţa, chiar arta veacului al XX-lea ar putea fi cea de *a zecea* paradigmă.

Toate acestea, nu este exclus să mai fie şi altele, dar nu identificarea exhaustivă contează, sunt în sensul cel mai tare al hermeneuticii, adică interpretare în vederea altor reconstrucţii. În celălalt sens, filologic şi filosofic critic, după primii „editori": Aristophanes din Byzantion, dar mai cu seamă Thrasyllos (vd. infra B.1), Henri Estienne (Stephanus), repunea opera în circulaţie în 1578: *Πλατωνος απαντα τα σωζομενα. Platonis opera quae extant omnia. Ex nova Ioannis Serrani interpretatione, perpetuis eiusde notis ilustrata: quibus & methodus & doctrinae summa breuiter & perspicue indicatur.*

Eiusdem Annotationes in quosdam fuo illius interpretationis locas. Henr. Stephani de quorundam locorum interpretatione indicium, & multorum Graeci emendatio.

Ceva mai târziu, F. Schleiermacher, *Plato's Werke* (1809–1810), K. Fr. Hermann (*Platonis Dialogi secundum. Thrasylli tetralogis dispositi*, 6 voll. Lipsiae, (1851–1853; 1877–1880; 1921–1926, Bibl. Teubner), J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 voll. „Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis", 1900–1907, *Plato, With an English Translation*, 12 vol. Cambridge – London, 1914 sqq., *Oeuvres complètes*, Texte etablie et traduit, 14 t./27 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1920 sqq. şi încă, sunt tot atâtea relansări. Totodată, hermeneutica s-a extins atingând „ţinuturi" încă enigmatice ale platonismului. Interesul pentru „doctrinele nescrise" era provocat, încă de la începutul secolului trecut, mai cu seamă de Léon Robin, prin *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (1908; ed. anast. 1963). Şcoala de la Tübingen (Hans Krämer , Konrad Gaïser, Th. A. Szlezák, la care s-a alăturat Giovanni Reale) interpretează diferit „doctrinele nescrise". Dacă Robin apăsa pe ultimul învăţământ, oral, tübingenezii iau seamă de presupuse „doctrine secrete", în expunere strict de şcoală, destinată celor ce alcătuiau „nucleul" tare.

Cu trecere încă, deşi departe de a fi acceptată printre ipotezele cele mai posibile ca adevăr (era respinsă de H. Cherniss, de G. Vlastos), ea taie, orice s-ar spune, o cale nouă de intrare în platonism. La urma urmelor, nici o încercare nu este inutilă, nici măcar aceea ratată. Câte ipoteze n-au fost invalidate şi cu toate acestea mai fiecare a adus ceva cu sine, chiar în ordine negativă.

Acceptat, de cele mai multe ori, câteodată cu fervoare mistică, nu o singură dată a fost respins, în cel mai bun caz, dacă e ceva bun aici, prin identificare cu un moment anume al istoriei filosofice greceşti. Ceea ce este mai grav decât respingerea directă, de vreme ce, poate, prima condiţie a operei este aceea de a fi deschisă. Doar pentru timpul ei istoric, e contradicţie în termeni: opera deschisă, dincolo de acesta, este devenire interioară pe măsură ce dă şi primeşte.

Platonismul este ceea ce este pentru noi şi, tot aşa va fi ce va fi pentru cei viitori, deopotrivă prin faptul de a determina, dar şi prin acela de a avea o capacitate de receptare şi, prin aceasta, de sporire de sine, fără seamăn.

A. *FILOSOFIA CA ONTOLOGIE ŞI METAFIZICĂ. PRELIMINARII*

1. Ca mai înainte, dar şi ca în timpul său, Platon foloseşte *philosophia* în sensul vechi, primar, ca dragoste – dorinţă de a şti, de a învăţa, dar şi, în acela mai restrictiv, epistemologic determinat, de iubire-de-înţelepciune (de ceea ce este înţelept). Socrate era încântat de a vedea „la altul (la *Lysis)* o atât de mare dragoste de a învăţa" – ἐκείνου ἡσθδείς τῇ φιλοσοφία (*Lysis* 213, d 7); pe tânărul Cleinias îl încurajează, în felul său, cum că „dragostea – dorinţa de înţelepciune este dobândirea unei cunoaşteri" – ἡφιλοσοφία κτήσις επιστήμης (*Euthydemos,* 289 d 8); trebuie să tindem către dragostea (sufletului) pentru înţelepciune" – βλεπειν ...εἰς τήν φιλοσοφιαν αὐτής (*Republica* 611 d 9).

Mai frecvent este însă noul sens, tare, acela de limbaj specializat, adică. Este vorba de *philosophia* ca nume pentru o ştiinţă distinctă, care nu se întoarce la etimonuri pentru a se defini elementar. *Philosophia,* deci, este ceea ce este în definire epistemologică. Nominal se riscă încă în timpul lui Platon, chiar şi mai înainte, ambiguitatea. Că se lucra cu două mari accepţii nu era grav, sau nu prea. Stânjenea însă faptul (care încă mai sâcâie) că *philosophia* (epistemologic) era definită, mai înainte de toate, ca *iubire – de înţelepciune,* de la φιλείν, a iubi, a dori şi σοφια, aceasta într-un polisemantism istoric dintre cele mai derutante în civilizaţia greacă: meşteşug („meşteşug – σοφίης dăruit de Athena", *Iliada,* XV, 412), abilitate, dibăcie, („dibăcia meşteşugărească a Athenei" – 'Αθηνάς τήν ἐντεχνον σοφίαν (Platon, *Protagoras,* 321 d 2), „înzestrare firească" οὔ σοφία ... αλλά φύσει τινίτ *(Apărarea* ... 22 C1), iscusită în arta

(muzică, poezie), înțelepciune politică, de guvernare, practică (Cresus către Solon „oaspete atenian, faima înțelepciunii tale ... " Ξείνε Ἀθηναίε...σοφίης...; între eleni fruntași la înțelepciune" în – urzirea unui plan – Ἑλλήνων..., (Herodot, I, 30, 60), isteține (adesea vicleană)): „Lychas găsi ... mormântul căutat ajutat de noroc și de isteține/viclenie" – καί σοφίη (Herodot, I, 68), „om iscusit/înzestrat cu iscusință" – ὑπό σοφίας (Platon, *Republica,* 398 a1). Dar și, privindu-i pe nemuritori sau pe aceia „divini", dintre oameni, *sophia* era privilegiul zeilor ca și al înțelepților. „Pythagoras a fost cel dintâi care a întrebuințat termenul de «filosofie» și s-a numit pe el însuși filosof într-o convorbire în Sicyona cu tiranul Leon al sicionienilor sau fliasienilor ... spunând că nici un om nu e înțelept, ci numai zeul – μηδένα γάρ εἶναι σοφόν [ἄνθρωπον] αλλ ἠθεόν. Filosofia se numea mai înainte înțelepciune și cel care o profesa era numit înțelept – σοφός, pentru a arăta că a ajuns la cel mai înalt grad de perfecțiune sufletească ..." (Diog. Laert. I, 12). Cei „șapte înțelepți" (în lista lui Platon: Thales, Pittacos , Solon, Bias, Cleobulos, Myson și Chilon) își „turnau" multa și înalta lor știință în propoziții scurte vrednice și ușor de memorat „pe care le rostea fiecare dintre ei și pe care adunându-se cu toții, le-au dedicat lui Apollo ca pe o lamură a științei, gravând pe templul de la Delfi cuvintele pe care toată lumea le venerează: «Cunoaște-te pe tine însuți» și «Totul cu măsură»" (Platon, *Protagoras,* 343 a b). „Cunoaște-te pe tine însuți", pe frontispiciul templului, era „un fel de întâmpinare a zeului către cei care pătrund în lăcașul sfânt, urarea aceasta deosebindu-se întrucâtva de cea a oamenilor. Iată un gând pe care cred că l-a avut, de bună seamă, cel care a pus inscripția. Iar de fiecare dată, zeul rostește către credinciosul care pătrunde în templu nu altceva decât «fii înțelept». Numai că o spune mai învăluit, așa ca un adevărat prooroc; iar «cunoaște-te pe tine însuți» și «fii înțelept» sunt unul și același lucru ..." (Platon, *Charmides* 164 d).

Înțelepții nominalizați deveniseră un fel de pedagogi ai colectivității și templul, pentru semenii lor, devenise școala și calea de a intra în comuniune cu zeul. Maximele înțelepților erau de pregătire a sufletului. Mai cum seamă „cunoaște-te pe tine însuți" era îndemnul la interiorizare, spre „omul interior" cum aveau să zică primii scriitori

creştini, ca astfel, lumea aceasta cu ale ei să fie lăsată afară. Devotul trebuia să fie pur, în templu, ca să poată să ia seamă de ceea ce era ascuns. În templu, ascunsul era zeul. El nu putea fi văzut, tocmai pentru că stătea în reprezentarea sa umană. Statuile zeilor, cărora le era consacrat un templu sau altul, mai curând ascundeau decât dezvăluiau, ele adăpostind şi, apoi, deşi semne ale zeilor, acestea erau, totuşi, antropomorfizate; dar, semne aparte, diferite de *sema,* ca *eikon,* imagine, portret, imagine în oglindă, simulacru, ele erau *agalma* (pl. *agalmata),* în genere, ornament, ofrandă adusă zeilor, imagine a zeilor. „Sunt zei pe care îi onorăm, fiind ca obiecte ale unei viziuni clare, dar ne închinăm şi la statuile şi imaginile lor..., şi slăvind aceste statui (deşi neînsufleţite), credem că închinările noastre sunt bine primite de către zeii vii pe care ele îi reprezintă" (Platon, *Legi,* 931 a). În sine sunt neînsufleţite, de ceea ce ele, ca atare, înseamnă mai puţin decât „statuile" vii, părinţii, bunicii. O statuie ca *eikon,* „nu îşi uneşte rugăciunile cu ale noastre şi nu ne blestemă când le insultăm" (931 d). Ca *agalma* însă statuile din temple puteau să adăpostască zeii, fără ca prin aceasta să li se identifice. Nu chiar ca icoana în teologia creştinilor iconoduli, în oarecare măsură, deci, statuia cu *agalma* era în regim simbolic. Comentariul lui Hierocles la Democrit („numele sunt un fel de chipuri grăitoare – ἀγάλμα φονήεντα) ale zeilor" (68 B 142 D.K.) se potriveşte şi „statuilor" nu doar numelor: „Numele lui Zeus este simbol şi totodată închide în sunetul lui imaginea esenţei lui demiurgice prin aceea că cei dintâi care au aşezat numele lucrurilor cheltuind multă înţelepciune, au vrut să exprime potenţialul lor dinamic, prin nume, întocmai cum fac unii sculptori excelenţi, prin intermediul statuilor" (*În Pyth. carm. aur.,* 25).

Într-un fel sau altul, zeul era în templul lui, de aceea devoţii se şi pregăteau. Înţelepciunea lor, în această ipostază, în deosbire de aceea profană, stătea în eliberarea de „lumesc" şi intrarea în comuniune cu zeul, prin contemplaţie (*theôria).* Echivalentul roman pentru *theôria* (con – templatio) chiar trimite la „templu".

Înţelepciunea, de data aceasta, era ca un fel de retragere, dar una pozitivă, dacă se poate spune aşa, fiindcă sufletul purificat urma să primească zeul.

Era însă înaintare ca știință, cunoaștere, învățare ori, ca, la Aristotel, dispoziție a sufletului care, alături de celelalte două: de *phronesis* (= *prudentia,* lat.), de *epistéme,* și *nous* ne duce la adevăr – ἐπιστήμε καί φρόνησις εστι καί σοφια καί νοῦς (*Eth. Nic.* 1141 a 3 – 5). „Cunoaștere a celor primejdioase și a acelor neprimejdioase ...", lui Platon îi părea, în urmare, „contrară necunoașterii lor" ... σοφία ἐναντία τη τούτων ἀμαθία (*Prt.* 320 d^2). În *Euthydemos* 281 b2 stătea alături de chibzuință (și aceasta o înțelepciune, dar, apăsat practică): φρονεσεως καὶ σοφιά; în *Republica,* 429 a3 era hărăzită elitei: „acea știință care, singură ... meritã să fie numită înțelepciune" – ἣν μόνην δεῖ τῶν ... ἐπισημιῶν σοφίαν καλεῖσ θαι. Apoi, „în vremea tinereței aveam râvnă mare pentru cercetarea a ce se numește știința naturii" – ταύτης τῆς σοφίαν (*Phd.* 96 a7); „știința pe care o avea" – τῆς ἐκεῖ σοφίας (*Rep.* 516 c 4),

Dar oricum, ca abilitate, pricepere, știință, înțelepciune, *sophia* are un spectru semantic prea întins ca ambiguitățile, cel puțin dinspre ceea ce urma să fie *philo – sophia,* să fie ocolite. „Dorința de a învăța" a lui Solon (renumele lui ajunsese, înaintea sa la curtea regelui Lydiei, datorită faptului că „dornic de a învăța" – ὡς φιλοσοφέων a străbătut „ținuturi întinse pentru a le cunoaște", Hdt.I, 30) era departe de ceea ce, *epistemologic,* avea să fie *philosophia.* Nici *philosophia* lui Pythagoras nu era mai aproape: „Pythagoras a fost cel dintâi care a întrebuințat cuvântul de «filosofie» ... spunând că nici un om nu este înțelept, ci numai zeul ... Filosof era iubitorul – de – înțelepciune" – φιλόσοφος δέ ο σοφίαν ασπαζόμενος (Diog. Laert. I. 12). *Aspazomai* (ἀσπάζόμαι) înseamnă și a iubi, a căuta, a cerceta, a fi mulțumit de (ceva, cineva), a se ataşa: de bogăție, de vreun animal, de înțelepciune. Sensul este comun.

Scripturar, cuvântul (chiar dacă nu expres) apare în mai deplină proprietate, la Heraclit: „bărbații iubitori-de ceea-ce-este înțelept trebuie să se informeze asupra unei sumedenii de lucruri" – χρή γάρ εὐ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσοφόυς ἀνδρας εἶναι (fr. 35). Alte patru fragmente participă la determinare: 40. „Mulțimea cuvintelor – πολυμάθεια – nu te învață să ai minte"; 112. Înțelepciune înseamnă să te conformezi adevărului, dând ascultare naturii lucrurilor"; 41. Înțelept

este un singur lucru: să ai capacitatea de a cunoaşte ceea ce cârmuieşte toate lucrurile"; 123; „naturii lucrurilor îi place să rămână ascunsă". Citindu-le în această ordine, am putea spune că, întrucât mulţimea cunoştinţelor nu înseamnă şi identificarea naturii tainice a lucrurilor, comună tuturor, de nenumit de geometru, de geograf, de poet, cum naturii îi place să rămână ascunsă, caracteristica iubitorului-de-înţelepciune stă în dezvăluirea şi, deci, în conceptualizarea a ceea ce întemeiază universal. Separat de celelalte, fr. 35 poate să pară restrictiv, şi astfel *philosophoi andres* să însemne bărbaţii-iubitori-de-*sophon (sophos),* de ceea ce este înţelept, adică de ceea ce este ascuns (zeul, natura comună, principiul ordinii). Aceasta, probabil în urma resemnificării unui cuvânt, elementar, cu înţeles în limitele umanului. Ca *dike* şi *adikia* din fr. 1 anaximandrian, poate şi *sophos – sophon,* care trimitea la ceea ce era mai adânc şi mai ascuns în natura omenească, într-un fel scop care este cauză, de vreme ce la deplina realitate se ajunge pe această cale, a desăvârşirii condiţiei noastre. De bună seamă este riscantă reducerea lui *sophon* la atât, precauţia lui Heidegger, privitoare la dificultăţile determinării termenului, putând trece ca avertisment. Dar nu este exclus ca de la sensul antropologic să se fi trecut, prin extindere, la acela ontologic şi astfel *sophos (-sophon)* să numească principiul de întemeiere şi ordine din lume. Dacă mai luăm în seamă faptul că *sophos,* teologic şi antropologic, îşi asocia *logos* şi *nous*, principiul lumii însuşi era şi *Logos* şi *Nous.* Zeul/Unul xenophantic „tot vede, tot gândeşte – vocí, tot aude", el „le mişcă pe toate cu gândirea/puterea minţii" – νοοῦ φρενὶ fr. 24,25). *Nous* anaxagorian, apoi, „le orânduieşte pe toate", „le domină şi pe cele însufleţite", „are putere şi asupra rotaţiei întregului" (fr. 12).

La rândul său, *logos,* cel puţin la Heraclit, aduce cu principiul ordinii, care dă seamă de modul de a fi al lumii *kosmon tonde,* ordinea aceasta.

Dar ca în atâtea altele, hotărâtor pentru determinarea filosofiei ca *ontologie* (şi aceasta, *epistemologic* chiar era Parmenides. Când, în vis, sufletul înainta „pe calea mult lăudată a zeiţei", aceasta însemna, în comentariul lui Sextus Empiricus, „speculaţia întemeiată pe raţionamentul filosofic" – τὸ φιλοσοφον λόγον (*Adv. math.* VII, 3; fr. 1 DK).

Ontologie se face de la începuturile filosofiei; de fapt aceasta se impune ca atare, *istoric* şi *sistematic,* mai înainte de orice în exerciţiul instituirii fiinţei. Numele, ce-i drept, este de invenţie târzie. Dicţionarele îl pun pe seama lui Goclenius, la începutul secolului al XVII-lea, care îl forma din *on/ontos* (part.prez. de la *einai)* şi *logos.* Totuşi, în felul său, încă Parmenides avea un nume, dar mai cu seamă conceptul ei. Cele „două căi": „Calea Convingerii (căci însoţeşte Adevărul)" – πειθοῦς εστι κελευθος (Αληθείη γάρ οπηδεῖ) şi aceea care duce la afirmaţia că *eon emmenai* (ceea ce este/fiinţează/ fiinţa, *to on,* de mai târziu) „nu e şi că trebuie să nu fie '– ἡ δῶς ουκ ἐστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μή εἶναι (fr. 2, v.v. 4,5), pe scurt a Opiniei. Cele două căi dau seamă de însăşi arhitectonica realului, cu un prim nivel, acela al „fiinţei-în-sine" şi cu altul, secund, al lucrurilor, *ta dokounta,* aparente, cât apar (şi ne apar), pentru care există o cale de întoarcere – παλίντροπός ἐστι κελευθος (fr. 6, v.9).

Aparentă sau, mai curând, ca o aparenţă (εοικότα), „noapte întunecoasă şi greoaie", lumea lucrurilor, tocmai cât apare, presupunând astfel ceva dincolo de sine, este. Ca atare însă ea nu este şi de aceea nici nu poate fi cunoscută. În limitele discursului ontologic ea trebuie „acoperită" (pusă între paranteze).

Tot jocul se face „de-a lungul" celeilalte căi, ceea ce este şi firesc. Doar ontologia e o reconstrucţie a fiinţei prin exerciţiul pur (logico – lingvistic, deci anterior oricărei cunoaşteri – cunoştinţe) al minţii. Zeiţa însoţeşte sufletul „de-a lungul" drumului care duce la ceea ce este (pentru noi) ceea ce este în sine. „De-a lungul" (επι) căii „sunt semne (σήματα) multe, pentru că, nenăscut, ceea-ce-este/fiindul (ἐὸν) este şi nepieritor, întreg, neclintit şi fără capăt". Multe, la rigoare, fără de număr, dacă ceea-ce-este nu are limită, ele puteau fi determinaţii ale fiinţei, adică atribute (Calogero, *Studi..., p. 78).* Parmenides identifică 30, mai toate, de primă importanţă pentru definirea a ceea –ce – este: *tò eon* era nenăscut – αγένητον (fr. 8, V.3), indestructibil/nepieritor – ἀνώλεθρον (v. 4), întreg – οὐολομελες (v.4), care nu tremură, calm, neclintit άτρεμὲς (v.4), fără sfârşit în timp, fără limită/margine, fără capăt/scop (în ambiguitatea capăt – scop) – άτέλεστον (v.4), care „nu era" – οὐδή ποτῆν (v.5), care „este acum" –

νὺνἐστιν (v.5).care nu va fi" – ουδ'ἐσται (v.5), laolaltă /împreună – ὁμοῦ πᾶν 9V.5), unu – ἕν (v.6), neîntrerupt – συνεχές (v.6), „care nu devine" – οὔτε γενεσθαι (v.13), care „nu va pieri" – οὔτ'ὀλλυσθαι (v.14), indivizibil (ούδε διαιρετον (v.22), omogen/peste tot la fel – πάν ὁμοίον (v.22), tot (peste tot) plin – πᾶνδεμπλεόν (v. 24), imobil – ἀκίνητον (v.26), fără început – ἀναρχον (v. 27), fără sfârşit, fără întrerupere – ἄπαυστον (v. 27), acelaşi ταύτόν (v. 29), care rămâne/rămânând în acelaşi loc – ἐν ταύτῶ μένον (v. 29), nu – fără – capăt/margine, – ούκ ἀτελεύτητον (v.320, fără lipsă/nevoi – ούκ ἐπιδευές (v. 33), întreg nemişcat – οῦ λον ἀκίνητόν (v. 38), complet, întreg – τετέ λεσμένον (v. 42), asemenea unei sfere – σφαίρης ἐναλίκιον (v. 43), de forţă egală, în aceeaşi măsură – ισοπὰς (v. 44) neatins ἄσυλον (v. 48), egal – ἴσον(v. 49). „După cum se vede, o mare parte a atributelor Fiinţei, la Parmenides, sunt negative. Acestea şi sunt atributele prime din care derivă atributele afirmative. Dacă se elimină atributele care se confundă sau se dublează, rămân următoarele atribute negative şi prime: nenăscută, nepieritoare, neclintită, fără sfârşit în timp, indivizibilă, imobilă, fără început, neîntreruptă, nedeterminată, nedegradabilă" (Frenkian, *Originile Teologiei negative...*, în *Scrieri filosofice. Studii...*, p. 271–272).

Eleatul nu doar că identifica atributele prime, ci instrumentaliza logica apofatică, de întemeiere în ontologie. Procedaseră astfel încă Anaximandros numind principiul *apeiron* (de la α privativ şi πέρας/ατος, margine, limită) adică ilimitatul, nemărginitul, nedeterminatul, *infinitus,* cum aveau să traducă/adapteze Cicero şi Lucretius. Ba chiar şi Thales, primul filosof al grecilor, nu neapărat după convenţie.

Poate că o explicaţie a faptului că milesianul numea „acel ceva de unde se produce naşterea tuturor acelor ce există tot de acolo le vine şi pieirea" – ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς εστι τοῖς οὖσι, κάι τήν φθοράν εἰς ταῦτα γίνεσθαι, zicând astfel după Anaximandros (fr. 1) care găsea cea mai potrivită expresie pentru a numi in-absolut-de-nenumitul-în-sine. Nu este de exclus presupunerea că Thales, măcar în sugestie mitică, socotea „ascunsul" ca de necunoscut. Aristotel bănuia că Thales „zicea că din Apă vin toate, la aceasta fără îndoială, el ajungând pe seama observaţiei că toate îşi iau hrana din umezeală şi că

din ea ia naştere şi trăieşte până şi caldul"... Observaţia putea fi determinată de rolul apei în natură, fiind „principiul" celor umede, dar şi de faptul că „cei străvechi" îi puneau pe zei să jure pe apă", găsind că aceasta avea proprietăţi ascunse mai aparte (*Metaph.* A., 983 b 20). Doar zeii, dacă şi ei, aveau ştiinţă de firea însăşi a in-sinelui şi astfel erau *sophoi.* Oamenii se apropiau doar, având „prin natură dorinţă de a şti" – τοῦ εἰδέναι ὀρεγονται φύσει (A, 980 a1). Apropierea nu era posibilă decât pe cale apofatică (ἀποφάσκω, a nega, ἀπόφασις, negaţie, ἀποφατικός, în mod negativ, opus lui καταφατικός, afirmativ). Thales însuşi proceda întrucâtva astfel dacă apa *nu era,* totuşi, numele in-sinelui. Apa numea cu numele ei ce nu era ea; la fel *apeironul* anaximandrian. Şi Thales şi Anaximandros, gândeau analogic, plecând, adică, de la „lumea aceasta", sau cum avea să-i zică Platon, „de aici" – ἐνθαδε, ca, în temeiul faptului de a *exista* s-o poată aproxima pe aceea „de dincolo", tot platonic, ἐκεῖ. Ce era şi cum era, în sine, omeneşte, nu se mai putea şti. Lumea *ekei,* sub semnul lui *agnostos*, era, prin aceasta, doar de gândit, însă prin *semne,* parmenidian, acestea de nevăzut, ci doar, cu trecerea lor în nume, de auzit. Zeiţa le rosteşte numele, ca sufletul, care în lumina orbitoare a Fiinţei – Adevăr, Adevărului, doar aude, să le treacă în limbajul său şi în memorie pentru a le transmite, la rându-i, muritorilor. Aceştia, o dată cu numele semnelor, urmează să fie încredinţaţi că: *numai fiinţa este,* pe când nefiinţa nu este, ceea ce *ontologic* este în deplină raţionalitate.

Că este numai fiinţa, iar nefiinţa nu, în deosebire de semne gândite prin analogie (trecându-se de la multiple la unu, de la născut la nenăscut, de la pieritor la nepieritor), se demonstrează logico-lingvistic. Ce altă cale putea fi urmată?

În judecata – propoziţia: fiinţa „este şi nu poate să nu fie" – ἐστιν τε καὶ ὼς ουκ εστι μὴ εἶναι (fr. 2, v.3), predicatul este conţinut de subiect, aşa cum se spune azi, analitic.

Pentru că lucrurile ne par a fi, putem trece la gândirea *a-fi*-ului lor, comun tuturora, dar altceva decât fiecare în parte. *Eimi* (cu infinitivul *einai,* ceea ce este firesc) nu este neapărat numele acelui ceva în sine, cum, nici în teologie, *Yahweh* ori *Deus.* Acestea din urmă

numesc determinațiile, poate, cele mai concentrate, totuși, sunt din infinitatea de atribute, doar unul. Platon socotea (deconstructivist) că *Zeus,* când e numit *Zéna,* provine din *zen,* cauză a vieții, iar când se cheamă că este *Dia* coboară din *dia hon, „prin el* dobândesc viață" (*zen)* rând pe rând toate ființele" *(Cratylos,* 396 a, b)). *Yahweh* înseamnă „cel ce este" (aorist al verbului a fi, iar *Dumnezeu,* Dominus Deus, Stăpânul, cel ce stăpânește. „Nume impropriu", zice un teolog, dar cum altfel? (Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament,* art. Dumnezu).

Oricum i-am zice, *eon emenai, einai, to on, to on he on, ființa* este doar primul determinativ. De aceea, probabil, Aristotel avea să găsească „o dublură". *To on he on,* ființa-ca-ființă/ființa-ca fiind, fiindul-ca-fiind este primul semn (și nume) al acelui ceva în sine care în *Metafizica* se cheamă *arkhé,* începutul, *principium* la Cicero și Lucretius. *Arkhé,* smuls din contexte care indică temporalitatea, spațialitatea ori care marchează momentul prim în nașterea – producerea a ceva, nu spune nimic. Ce poate să însemne începutul-ca-început și nu a ceva anume? Doar interpretat, deci, prin alăturarea unui atribut, „vorbește". El este ca temei, ca acela ce in-ființează, ce determină sau zicând după Aristotel, ca acel ceva de la care începe mișcarea, acel ceva, „cel mai bun", de la care pornește orice, acel ceva prim și „prezent în" al generării, pe scurt ca acel-ceva ce este „primul în ordinea înființării, generării și cunoașterii" (*Metaph.,* 1013 a). El, prin urmare, în sine apărat de „agnostos", se dezvăluie/apare prin și în semne. „A fi" („firea", „ființa") este unul dintre ele, cel mai de seamă, însă unul într-o serie fără de sfârșit. Zeița și spune: Calea Convingerii este aceea care dă seamă de faptul că, acel ceva în sine, *este și nu poate decât să fie.* Altfel spus, acel ceva *este,* pentru că altfel n-ar putea fi gândit ca fiind. El nu are cum să fie presupus, ca nefiind, faptul de a nu fi neavând cum să fie gândit decât ca nefiind.

Aplicația ontologică a minții noastre excludea neființa sau, ceea ce este același lucru, dar mai potrivit formulat, afirma că neființa nu este, nu poate decât să fie.

Identificat (simbolic) de Platon cu exercițiul ontologic însuși, Parmenides trecea cu întregul canon în sistematica de până la dialogul

omonim. Parcă nedumerește însă faptul că exact în dialogurile în care este peste tot ontologia este reconstruită de „Socrate" (ca personaj) în timp ce „Parmenides", în dialogul în care el este cel ce face jocurile, deconstruiește.

Aparențele îl apropie pe eleat de dogmatism. Numai că, spre deosebire de ionieni, ca și de pythagoricieni, nu se atașează de o opinie. Parmenidismul este prima (și în ordine istorică, și în ordine sistematică) reconstrucție a ontologiei în strictă logică. De aceea, el și este primul spirit critic (criticist), interesat cum era să răspundă la o întrebare: *cum e posibilă ontologia.*

Probabil că și din această cauză, Platon îl punea ca partener al lui Socrate în dialog. Tânăr „Socrate", bătrân „Parmenides", întrucâtva descumpănit, aflat într-un timp de criză, primul, critic cu metodă, cel de al doilea, acesta, ca personaj, îl ajută pe celălalt să iasă din impas. Din acest punct de vedere, dialogul pare și o confesiune, fie și indirectă și, totodată, cu alte roluri, în parte și personaje. Nu va fi fost, în istoria individuală, Socrate pentru Platon, ce, în dialog avea să fie Parmenides pentru primul filosof atenian? Și încă în dialog nu era refăcut chiar itinerariul lui Socrate?

După tradiție, acesta ar fi fost „elevul lui Anaxagoras, dar și el al lui Damon... După condamnarea lui Anaxagoras deveni elevul lui Archelaos fizicianul" (Diog. Laert., II, 19). Platon însă îi refăcea „biografia", reprezentându-l ca pe un mare admirator al eleatului (*Parmenides,* 126 a și urm.).

Poate că, mai la tinerețe, mișcându-se în cercul anaxagorienilor, Socrate putea să fie ispitit de vreo înclinare, dacă nu către filosofia „naturalistă", pentru un tip anume de reconstrucție a lumii, oricum. Platon în *Phaidon* 97–100 a chiar îl făcea pe Socrate să recunoască o tentație anaxagoriană, aceasta mai în tinerețe. Ar fi socotit că și-a găsit în filosoful din Klazomenai dascălul care să-i arate „cauzele celor care sunt ... Și nu doar să-mi spună, ci să-mi și explice pe deplin cauza și necesitatea ei și ce este mai bine, adică de ce este mai bine ca pământul să fie cum este și nu altfel ... Atâta de mi-ar fi arătat n-aș mai fi dorit să aflu altă specie de cauzalitate – αἰτιας ἀλλο εἰδος". Speranță deșartă însă, pentru că *Nous* care promitea atâta nu avea nici

un rost „în ordinea lumii". Anaxagoras trecea asupra „aerului, eterului, apei și altor ciudățenii" rostul acesta (97 d – 18 a; 98 b – d).

Aflând de la „physiologiști", (cel mai adesea pluraliști) pluralismul și mobilismul, de la eleați monismul și imobilismul, pe scurta, dar bogata istorie grecească a filosofiei, Socrate era deja în măsură să admită că filosofia și adevărul se găseau într-o relație specială. Localizate în aelași termen, în sugestia platonică din *Phaidon*, principiul „ordinii lumii", de care parte avea să fie adevărul, dacă atât monismul, cât și pluralismul, deopotrivă mobilismul și imobilismul erau ipoteze cu îndreptățire?

„Se mira cum de n-au înțeles ce sunt pentru noi aceste taine (alcătuirea lumii, cauzele și regularitatea mișcărilor cerești – n.n.), de vreme, chiar aceia care își închipuiau că vorbesc mai cu pricepere despre ele aduceau cu niște nebuni, după cum se deosebeau prin părerile lor. Într-adevăr, printre nebuni unii nu se tem de ceea ce ar trebui să se teamă, pe când alții se tem și de ceea ce n-ar trebui; unii cred că pot spune și face orice în fața mulțimii, alții socotesc că e rău să ai vreo legătură cu oamenii; unii nu respectă nici templu, nici altar, nici vreunul din lucrurile divine, alții cinstesc pietrele, arborii și animalele care le ies în cale. Tot astfel, printre cei care cercetează lumea în întregul ei: unii stabilesc unitatea naturii ei, alții multiplicitatea; unii admit că toate se nasc și pier, alții că nimic nu se întâmplă" (Xenofan, *Memorab.*I, 1).

Îndreptățită este fiecare poziție, în întregul ei, lumea fiind una și multiplă, în devenire și mereu în identitate cu sine, totdeodată. Dar nici una nu-și putea adjudeca adevărul, în absolut. În urmare, trebuie să fie tot atâtea filosofii câte exerciții – exercitări în ordinea explicației lumii ca întreg. Lăsând de o parte faptul că, în acest fel, nici una nu avea cum să fie, nici adevărată, nici falsă, comunicația *prin filosofie* era blocată. Dar peste diversitate, mintea omenească era unitară, iar, din această cauză, și proiecțiile ei, în durată lungă, în durată scurtă, convergente.

Ușor, sau mai ușor de cercetat în manifestările ei, mintea se dezvăluia mai greu, ei însăși, în realitatea sa ultimă. Ca ochiul care numai pe sine nu se vede, ea se gândește în obiectivările ei. Dar ce

este în sine, mai înainte de orice cunoaştere? Socrate deschidea calea criticii raţiunii pure. Cale regală, de îndată ce filosofia ca ontologie şi metafizică, pentru a se legitima, presupunea cu necesitate cercetarea de sine a conştiinţei.

2. În *Charmides* 153 d 4: „*Socrate:* după ce am stat de vorbă privitoare la acele fapte (întâmplate la Potideea în timpul bătăliei – n.n.), i-am întrebat la rându-mi asupra câtorva lucruri de prin Athena: asupra stării prezente a filosofiei – περὶ φιλοσοφίας ὅπως ἐχοι, privitoare la cei tineri ..." În *Gorgias* 482 a 5: *Socr.*: Filosofia, „iubirea mea, ea spune neîncetat ceea ce auzi acum de la mine... Fiul lui Cleinias zice când una, când alta, în timp ce filosofia – τὴν φιλοσφίαν este statornică. Ea spune ceea ce, acum te miră, tu însuţi eşti de faţă la vorbele ei. Prin urmare, ei trebuie să-i probezi, cum îţi ziceam, că a fi nedrept şi a nu da socoteală pentru nedreptăţi nu este cel mai mare rău, iar dacă nu vei lăsa acest lucru nedemonstrat nu se pune în acord cu tine, Callicles, ci veţi fi toată viaţa în dezacord". În *Phaidon* 63 e 9, era firesc ca unul „care şi-a petrecut viaţa în filosofie" – ἐν φιλοσοφια...τὸν βίον să înfrunte moartea fără teamă. În *Phaidros* 247 c 3-4, după ce, cu Parmenides încă, filosofia ca ontologie era pusă în identitate cu Calea Convingerii, primea o definiţie cu mult mai potrivită: „adevărata ştiinţă care este despre fiinţa cea reală" ἐν τῷ ὅ εστιν ὄν ὀντως ἐπιστήμην οὖσαν. Şi în *Republica* 521 b 2 filosofia era asociată adevărului, dar în ordinea comportamentului politic: „cunoşti altă viaţă afară de aceea proprie adevăratei filosofii – τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας care să inspire dispreţ pentru putere?" Ca să conţinească relele în cetate „puterea politică şi filosofia" – δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φίλοσοφία trebuie să fie una (*Rep.*, 473 d.3). Filosofia, „binele cel mai preţios pe care genul uman l-a primit" – φίλοσοφίας γένος, ὃν μεῖζον αγαθὸν οὔτ ἦλθεν'οὐ0'ἒξει (*Timaios 47 b1).*

Toate acestea, cu siguranţă, şi pentru că numai ea ajunge la adevăr, atingând fiinţa: „poate să ajungă la adevăr cel care n-a ajuns până la fiinţă?" – τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ὣμηδὰ οὐσίας *(Theaitetos,* 186 c). Aşadar, prin ceea îi reprezintă excelenţa, ontologia şi metafizica, filosofia atinge şi adevărul însuşi, acela, dacă nu absolut, fie şi, doar în limitele condiţiei umane, ireductibil.

aparenţelor, sarcina ei, aceea de a da legitimitate termenului-limită (Fiinţei), era condiţionată de deschidere. Fără de aceasta, conceptul Fiinţei nu devenea mai tare. Dimpotrivă. Iar cu un concept slab, „încotro se mai putea îndrepta gândirea?" Şi, atunci, „ce vei face în privinţa filosofiei?" – τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας περὶ (135 c).

Gândirea, de când începuse să se exercite filosofic, se îndreptase către cele mai felurite orizonturi de situare. Dar, cum ar fi zis Socrate, cel puţin în limitele tipologiei, fără şansele comunicării. Putea filosofia să se afirme ca una, în întreaga ei diversitate, conturată, şi să scape din strânsoarea contrariilor: monism – pluralism, mobilism – imobilism ?

Parmenides impusese cu atâta rigoare monismul, încât filosofia, de la el, trebuia să fie monistă. Pythagoras şi pythagoricienii, Empedocles, Anaxagoras, Democrit, încercaseră ipoteza cealaltă (fără să renunţe la canonul ontologiei), şi filosofia devenise cu ei pluralistă. Dacă Fiinţa era una, nelimitată, peste tot aceeaşi, generarea şi pieirea nu puteau fi gândite, ca lumea, însăşi. Admisă tacit, aceasta nu avea cum să fie explicată nici în existenţa nici în actele ei. Totuşi, întregul era „divizat – nedivizat, născut – nenăscut, muritor – nemuritor", „conexiuni sunt întregul cu neîntregul, concordantul cu discordantul, consonanţa cu disonanţa; din toate unu, din unu toate"; „viaţa unora este moartea celorlalţi, iar viaţa acestora, moartea celor dintâi", „toate se preschimbă în egală măsură cu focul ..." , „nu ne putem scufunda de două ori în acelaşi râu" (Heraclit, fr. 50, 10, 62, 90, 91).

Aşadar, monism – pluralism, mobilism – imobilism, exclusive, totuşi, ipotezele se presupuneau. Astfel încât, Fiinţa în sine, întrucât trebuia să explice tot ceea ce este şi se întâmplă, era temei pentru unitate şi multiplicitate, naştere şi pieire, mişcare şi repaus, simplu şi compus etc.

Atomii democritieni, socotea Gomperz, sunt fiinţa parmenidiană multiplicată la nesfârşit; încă mai mult, „principiile" platoniciene: *idea/eidos (sg.), ideai/eidos (pl.)*. Constitutivi lucrurilor, atomii nu le asigură însă şi configuraţia specifică, generică. La jumătatea drumului dintre ontologia formală (primă) şi aceea materială (secundă, privitoare la existenţă), Democrit căuta să păstreze regimul fiinţei în

sine, dar, totodată, după multiplicare, îi conferea, dacă nu corporalitate, o realitate apropiată ori similară (regimul îi este foarte ambiguu), de aceea. Astfel încât, deşi în sine mai curând incorporali, atomii, în aglomerare, fac posibilă corporalitatea.

De bună seamă, încercarea nu era lipsită de importanţă, abderitanul căutând să îndreptăţească ontologic lucrurile şi, mai ales, trecerea de la incorporal la corporal în procesul întemeierii. Dar pentru aceasta recurgea la un procedeu, aşa-zicându-i, centaur. Adică, deşi îşi închipuia „atomii" ca pe nişte incorporale, îi lua ca *realităţi,* mai degrabă, în sensul physiologist al lor. El nu spunea nimic despre natura acestei realităţi, nici chiar analogic (deci ca apa, ca focul, ca numărul, ca homeomeriile); totuşi atomii ţineau, într-un fel, de *physis.* Or, în limitele ontologiei, cel puţin ale celei formale, nu se pune problema naturii/realităţii, ci ale şanselor şi puterii minţii noastre de a institui Fiinţa. Căci „absolutul trebuie construit pentru conştiinţă, iată sarcina filosofiei". „Raţiunea îl produce numai întrucât ea liberează conştiinţa de limitări; această înlăturare a limitărilor este condiţionată de nelimitarea presupusă" (G.W.F. Hegel, *Deosebirea...,* în *Studii filosofice,* p. 141, 140).

Într-un fel şi *atomii, idéai* (Democrit ar fi scris un tratat *Peri ideon)* şi *idéai* platonice ca atomii. Asemănările nu merg însă prea departe. Totuşi, nu se pot contesta dar cu limitarea în zona problemei ca punct de plecare. Fiinţa parmenidiană nu era reconstruită pentru justificarea ca existenţă a lumii sensibile, ci în vederea înţelegerii de sine a minţii, în capacitatea ei de a institui ceea ce n-a cunoscut. În multe, la fel şi *idéa* platoniciană, cel puţin în dialogurile socotite de tinereţe; mai potrivit însă propedeutice la ontologia din *Phaidon, Phaidros* şi *Republica.* Adică în acelea în care *idéa* (ca şi *eidos*) primeşte determinaţii răzleţe: anume de a fi: temei, model, (ca) proiect, (ca) unu (întreg). Participarea numai sporadic este prinsă în „joc", lumea sensibilă platoniciană nefiind prea departe de aceea parmenidiană. Dar pe măsură ce capătă tot mai multe determinaţii, fiinţa platonică este tot mai mult apropiată de starea de criză. Fiecare *idéa* într-o asemenea modalitate era una, încât despre „lumea inteligibilă" nu se poate spune că este multiplă. După prima „mişcare"

a gândirii însă, aceea de determinare în sine a fiecărei entități, a doua este de introducere a „interparticipării". Fără ca modelele să fie identice, așa cum avea să fie monada leibniziană, mai înainte de orice fără deschidere și apoi (ontologic) cu apetiție și reprezentare, și *idéa* platoniciană, numai întrucât era ea însăși se „reflecta" în celelalte. Una în toate și toate în una.

Pe măsură ce participarea (atât în orizontul inteligibilelor, cât și între cele două „lumi") devenea tot mai interogativă, ontologia se reorganiza pentru a se desăvârși în metafizică (ori, ca metafizică).

3. *Filosofii,* probabil, ca să poată ajunge la ființă și astfel la adevăr, trebuie să se depărteze de plăcerile lumii, „îndreptându-și gândul numai către suflet" (*Phd.* 65 d e). Filosofii știu că iubirea de înțelepciune eliberează sufletul din închisoarea trupului și dovedesc „cât de iluzorii cunoștințe ne dă atât privirea sau auzul, cât și orice simț" (83 a). Filosofi cu adevărat sau „adevărați" – τοὺς δέ ἀληθινοὺς – „sunt chiar aceia care „sunt dispuși să guste din orice cunoștință, care sunt deschiși învățăturii și arată o ardoare de neostoit pentru aceasta ..." Pe când dintre ceilalți oameni chiar aceia „iubitori să asculte" – φιλήκοοι erau doar „asemănători/asemenea filosofilor" – ὁμοίους μὲν φιλόσοφοις (*Rep.* 475 d – 476 a). În timp ce filosofii se aplică „științei", de vreme ce se raportează la ființă, afirmând că ființa este – οἴκουν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γνωναι ὡς εστι τὸ ὄν, cei care iau seama doar de aparențe sunt filodoxi, iubitori ai opiniei (*doxa).* Și ceea ce știu ei, este o *filodoxie.* Aceasta înseamnă că sunt între cunoaștere și non-cunoaștere pentru că opinia este „mai obscură decât cunoașterea și mai luminoasă decât ignoranța" (476 a – 478 d).

Dar „acela care este cu adevărat iubitor de învățătură prin natură se îndreaptă către ființă și nu se oprește în lumea lucrurilor care sunt doar aparențe". Mai mult, la filosofie ajung numai aceia cu suflet mare și drept. Acela prea lipit de deșertăciunile lumești, meschin și rău, trufaș și egolatru, nedrept, lăudăros ar fi cât ar fi, ceva „artificial"/simulat – πεπλασμένως, iar nu „filosof veritabil" – ἀληθως φιλοσοφός (485 d). Aceasta fie și pentru aceea că, meniți filosofii să conducă cetatea, cum ar putea sta în fruntea cetății o netrebnică făptură?

Filosofi artificiali/simulați/simulanți nu erau, din păcate, doar abstract-posibili ci și de tot reali. Și aceasta nu numai în timpul lui Platon, dar cam oricând. „De ce nu se înțeleg filosofii?" Este bine, este rău? Probabil că ar fi mai rău să se înțeleagă dulce-perfect; și mai rău însă va fi fost și va fi dacă filosofia ar fi fost sau ar fi doar o mască pentru neînțelegeri adesea pornite din viscere.

Să nu se înțeleagă filosofii numai pentru că, prin condiție, trebuie să stea sus de tot și solitari? Drept e, zicând astfel după Nietzsche, că vulturii nu zboară în cârduri. Nici corbii însă nu sunt prea sociabili.

Ca orice filosof hotărât și înzestrat să schimbe fața lumii filosofiei, Platon a trebuit să înfrunte varii adversități. Multe din acestea nu vor fi fost neapărat mărunt-subiective, ținând de alte opțiuni. Ca de altminteri și reacțiile lui Platon: uneori humorale, alteori, cel mai adesea însă, metodice.

„Unii autori, printre care și Satyros, spun că (Platon) a scris lui Dion din Sicilia, rugându-l să-i cumpere trei cărți pythagoriciene de la Philolaos", cu un scop nu prea onorabil. Se mai spunea (Alcimos) că „l-a folosit mult și pe Epicharmos, poetul comic, prelucrând cele mai multe pasaje de la el". Ba, Aristoxenos avea „să declare că și *Republica* era, aproape în întregime, cuprinsă în *Controversele* lui Protagoras" (Diog. Laert., III, 9, 10; 37). Nici Platon însă n-ar fi lăsat să treacă de la el. „În dușmănie cu Aristippos", în *Phaidon* strecura „un reproș, spunând că (acela) n-a fost de față la moartea lui Socrate, ci se afla la Egina", mica insulă din golful Salonic, cu o reputație nu dintre cele mai bune (III, 36). Pe Aischines îl desconsidera din cauza sărăciei lui. Idomeneus „afirmă că vorbele pe care Platon le-a atribuit lui Criton în închisoare, prin care acesta sfătuia pe Socrate să fugă, sunt de fapt ale lui Aischines, dar că Platon le-a trecut pe seama lui Criton din cauza dușmăniei sale față de Aischines" (*Ibidem).*

Sofiștii erau, în primul rând, vânători de tineri bogați, apoi negustori „de cunoștințe spre folosul sufletului"; mai erau un fel de vânzători „de mărunțișuri" cu asemenea cunoștințe; în al patrulea rând aduceau cu niște „artizani ai științei pe care o negustoreau"; în al cincilea păreau atleți „în luptele de cuvinte, având ca specialitate

critica"; în sfârșit, „deși se poate discuta", sofistica trecea drept o școală „care purifica sufletul de opinii care stăteau în calea științelor" (*Sofistul*, 223 a – b, 233 i – 224 d, 224 e, 225 c – 226 a). Totuși, aspra judecată nu-i stigmatiza pe toți. Nu avea să fie de acord cu teza omului măsură a lui Protagoras, dar se raporta cu diferență la acesta, ca și la Prodicos, la Gorgias, la Critias, la Kalicles.

Ce-i drept, este o deosebire de tonalitate când se raportează la filosofii cu opinii asemănătoare sau, fie și, mai depărtate, dar cu tendință de convergență și când ia seamă de aceia cu orientări opuse ori numai diferite. Și într-un caz, și în altul însă, Platon procedează într-un mod exemplar. Anume, el îi „citește" pe ceilalți pentru a le converti opiniile în argumente (directe, indirecte, uneori pentru demonstrații negative) menite să participe la fascinanta critică a rațiunii ontologice și, astfel, la construcția critică a noului program al filosofiei, acela metafizic. Parmenides și Zenon, heraclitismul primar, ca și acela secund, cratylean, pythagorismul, Socrate, cel puțin, filosofii și filosofiile cu dominantă onto-metafizică ori numai în atingere servesc, prin resemnificări esențiale, noii construcții. Platon nu se raportează doxografic la tradiție, sau, cum se zice azi, evenimențialist. El nu-i citea pe filosofi în sine, istoricist, cum ar fi. De aici și impresia că „platonizează" tot ce atinge, ceea ce nu este un defect. Dimpotrivă, trecerea faptelor istorice în elemente de sistem era și este mișcarea cea mai potrivită pentru lectura „tare". Fără „platonizarea" de către Platon, „aristotelicizarea" de către Aristotel etc. a filosofiilor „istorice", acestea rămâneau în urma filosofiei, într-un trecut inert. Platon, ca de altfel și Aristotel, îi gândea pe presocratici și pe Socrate prin filosofia sa și pentru ea. Cum Platon reconstruia, folosindu-se de filosofia anterioară, ontologia în structurile ei formale, dar în același timp și de-construia, în vederea trecerii în logica metafizicii, „platonizarea", nefiind doctrinaristic-dogmatică, nu avea nimic reducționist. Și, mai cu seamă, nu era menită să refacă istoria ca platonismul să fie justificat pe (sau și pe) această cale. Istoria filosofiei, câtă va fi fost, ea, în Grecia pre-platonică nu devenea o istorie a platonismului *avant là lettre*. Ci o istorie critică a ontologiei pentru reconstrucția sistematică a ei.

În lectură paralelă, strict istoricistă însă, filosofiile istorice pot să pară necomunicante cu recompunerea (reinterpretarea) lor platonică. Dar dacă admitem că şansa lor ţine de faptul de a fi deschise şi astfel de a deveni cu filosofia însăşi, redimensionarea platonică a lor nu era totuna cu modernizarea falsifiantă. La rigoare, pe cât filosofia sporea în logica şi cuprinsul ei, pe atât faptele istorice devenau mai adevărate, prin continuă întregire.

Parmenides şi Zenon mai întâi.

Este limpede, pentru oricine din vremea noastră, că primul este creatorul logicii ontologiei (sau a ontologiei în reconstrucţie formală). Elementele (în sens euclidian) ale acesteia pot fi socotite următoarele: 1. e totuna a gândi şi a fi (care introduce „procedeul ontologic", „argumentul" de mai târziu, fără de care instituirea fiinţei nu era posibilă); 2. doar fiinţa este şi nu poate decât să fie; 3. nefiinţa nu este şi nu poate decât să fie; 4. fiinţa, ca noţiunea ei să fie necontradictoriu organizată, trebuie să fie una, fără început şi fără sfârşit, nenăscută şi nepieritoare, necompusă şi nedivizibilă, peste tot aceeaşi şi mereu în identitate cu sine.

Dar dacă aceasta sau, mai curând, astfel este gândită fiinţa, existenţa nu mai are legitimitate. Înfundătură dramatică: fiinţa, imperceptibilă în sine, poate fi gândită, pe când existenţa, lumea cu toate lucrurile ei, inclusiv cu omul, adică, deşi perceptibilă, nu are cum să fie gândită ca fiind.

După o informaţie aristotelică, Parmenides, „constrâns să ţină seama de fenomene", ar fi presupus „două cauze şi două principii" – δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς αρχάς, caldul şi recele, „cum s-ar zice, focul şi pământul", asimilate, în ordine, fiinţei şi nefiinţei (*Metaph.* A, 5, 986 b 27...). Ca să existe aici vreo sământă de adevăr, ar trebui, probabil, să punem informaţia în structură ipotetică: dacă ar fi să explicăm lumea cu lucrurile ei, atunci ne-am vedea nevoiţi să admitem două cauze-principii. Ceea ce însă, mai în stil zenonian, n-ar fi posibil, pentru că două principii sunt ruinătoare pentru coerenţa ontologiei.

Zenon pare să pornească tocmai de aici, de la ipotetica parmenidiană de care dă de ştire Aristotel, adică, şi înaintează pe două culoare: unul care ducea la pluralitate, altul la mişcare. Aşadar: 1. dacă

pluralitate este şi 2. dacă mişcarea este. În ambele cazuri, ca în ipotetica platonică din dialogul *Parmenides,* ne-am putea întreba: ce rezultă pentru fiinţă ca unu?

Dacă cele-ce sunt „sunt multe": a) acestea „sunt mari şi mici; mari până a atinge o mărime nesfârşită, mici până a nu mai avea mărime". Mari, la limită, componentele (părţile) cum ar compune şi ce ar fi compusul? Două, cel puţin, nesfârşite fiecare, ar urma să alcătuiască un întreg nesfârşit? Dimpotrivă, mici, tot la limită, adăugate „altui lucru nu l-ar face cu nimic mai mare; căci ceea ce nu are nici o mărime, oricât l-am adăuga unui lucru nu l-ar putea spori câtuşi de puţin" (Simplicius, *Physica 139, 5;* 19 B 2 BK); b) „dacă lucrurile sunt multe, e necesar să fie atâtea câte sunt, şi nu mai multe, nu mai puţine. Dar dacă sunt multe, sunt nenumărate, căci printre ele se găsesc mereu alte lucruri şi tot aşa printre acestea altele. În felul acesta lucrurile sunt nenumărate" (Simpl., *Phys.* 140, 27; 19. B. 3 D.K.).

Dacă mişcarea este, mari şi de netrecut ar fi dificultăţile de conceptualizare. Urmând primul paradox, al *dihotomiei,* „înainte de a ajunge la capăt, mobilul trebuie să ajungă la jumătate şi aşa mai departe". Sau, după cea de a treia, a *Săgeţii,* aceasta, „zvârlită, stă pe loc". În fiecare moment ea presupune un interval. În momentul următor, ar ocupa altul. Dar cum se face trecerea de la acest interval la celălalt? Ceea ce le desparte, fie şi inifinitezimal, nu ţine nici de primul, nici de al doilea. Deci săgeata nu are cum să treacă de la unul la altul, între ele, limita dintre ele, fiind nefiinţa. Ca mobilul să ajungă din A în C trebuie să treacă prin B (jumătatea), unde nu este nici în A, nici C. La fel şi în cazul săgeţii: intervalul infinitezimal printre celelalte două (mai curând) nu este, dar tocmai de aceea asigură trecerea. El este acel ciudat *deodată* (clipa, instantaneul) – τὸ ἐξαιφνης, cum va zice Platon, în dialogul *Parmenides*, 156 d e., în desăşurarea celei de a treia ipoteze.

Parmenides şi Zenon nu ieşeau din cercul ontologiei. Totuşi *din acesta* încercau să-şi reprezinte regimul Altuia (a Celorlalte), zicând astfel tot după Platon. Ca lucrurile să fie, trebuia pusă în semnificaţie nefiinţa, gândeau, deopotrivă, Parmenides şi Zenon. Admiţând-o ca principiu, presupunea primul, ca, mai tânărul eleat să pornească de la

pluralitate pentru a formula, mai întâi, cele două „antinomii ale existentului" (Kirk – Raven, *The Presocratic Philosophers,* p. 285).

Şi unul şi celălalt par să fi gândit în logică ficţionalistă: ce ar fi pentru Fiinţă, ca şi pentru Existenţă, să fie şi să nu fie Nefiinţa? Aşa stând lucrurile, pentru că Platon însuşi în *Parmenides* proceda ficţionalist, dar în amplu registru şi, mai ales, cu ieşirea din cercul ontologiei (în partea întâia, propedeutică), puşi să participe la această operaţiune, nu li se reconstruia celor doi eleaţi o imagine mai adevărată (mai întregitoare) decât aceea în strictă istoricitate?

Pythagorismul, la rândul său, trecea în platonism, tot ce se poate, cu doctrina sufletului (fie şi parţial), dar, îndeosebi, cu aritmologia în cosmologia metafizică din *Timaios.* Ca personaj, Timaios va fi fost probabil, *pendant*-ul unui pythagorician din „Locri". Cât de real, cât de reprezentativ este, tot ce se poate, o pseudoproblemă. Oricum, filosofia sa era reconstruită după aceea a lui Philolaos, ca şi a bunului său prieten, Archytas.

Pornind de la un fapt care putea fi real, neavând în el nimic nefiresc, Timon din Phlius, sarcasticul amar, într-un poem *Silloi,* "îl apostrofează în termeni defăimători pe filosoful Platon, fiindcă ar fi cumpărat ... o carte de învăţătură pythagoreică şi ar fi scos de acolo materia prelucrată cu îndemânare în *Timaios,* acest frumos dialog. Iată şi versurile (fr. 54 D) lui Timon despre această împrejurare:

Chiar şi tu, Platon, cuprins de râvna învăţăturii,

Dat-ai arginţi sumedenie pentru o carte aşa mică;

Partea mai bună tu scos-ai de acolo..." (Aulus Gellius, *Nopţile attice* III, 17, 4; A 8 D.K.).

Nu e nici o îndoială, *Timaios* platonic este pythagoreizant, Platon însuşi pare s-o spună dacă se dezvăluie printr-un pythagorician, Timaios, nu interesează dacă real sau imaginar. Era, în acest fel, o recunoaştere a faptului care nu avea în sine nimic vinovat. Dimpotrivă, pythagorismul era relansat într-o componentă majoră a sa, integrat cum va fi fost în filosofia cea mai complexă şi mai de lungă durată din epocă, prin deschiderile săvârşite. Astfel încât, fie şi „prelucrarea" unei cărţi philolaice (la rigoare însă nici atâta) nu era tot una cu preluarea. O seamă de conjecturi sugerează că „*Timaios* era fie

tului seriei philolaice, fie o atribuire convențională, la care Philolaos a fi putut să recurgă, deoarece nu mai era permisă publicarea unui corp de doctrină pythagoreică sub numele unui autor în viață. Oricum, este cert că dialogul platonic *Timaios* prelucrează o serie de concepții cosmologice și de «biologie» de factură pythagoreică. Sursa lor a putut fi un tratat alcătuit de Philolaos, dar întregul sistem expus de fondatorul Academiei .... Subordona imaginea despre universul neașteptat unei gândiri orginale" (M. Nasta, *Note la Philolaos,* 37, în *Filosofia greacă până la Platon,* II, 2, p. 107).

În genere, pythagorienii, întrucât cinci le păreau a fi „figurile solide", ar fi admis că „din cub este generat pământul, din piramidă focul, din octaedru aerul, din eicosaedru apa, din dodecaedru sfera Universului (Aetius, II, 6, 5; A 15 D.K.). Și Philolaos făcea să corespundă piramida focului, octaedrul aerului, cubul pământului, icosaedrul apei, dodecaedrul Universului" (*Scholii In Eucl.* XIII, 1; A 15 a D.K.). Târziu, comentariile de acest fel puteau fi, de la caz la caz, fie platonizate în raport cu pythagorismul (deci o lectură a acestuia prin *Timaios),* fie pythagoreizante față cu platonismul. Dar mai importantă este comuniunea recunoscută.

În totul pythagoreice sau nu (tot în *Scholii* se atribuie octaedrul și icosaedrul lui Theaitetos), oricum, în *Timaios,* avem de a face cu aceeași punere în semnificație cosmologică a solidelor cu aceea atribuită lui Philolaos. Încă mai mult, în funcție de numărul bazelor solidelor, totul devine o fascinantă aritmetică. Transformările elementelor se supun unor reguli infrangibile. „Separați cele 20 de baze triunghiulare ale unui icosedru regulat: pentru că 20 = 8 × 2 + 4 veți vedea că se formează bazele a 2 octaedre regulate și ale unei piramide regulate, ceea ce înseamnă că 1 corpuscul de apă poate să dea 2 corpusculi de aer, plus de for. La fel, pentru că 8 = 4 × 2, într-un octaedru veți afla bazele a 2 piramide, adică un corpuscul de aer poate să dea 2 corpusculi de for. Reciproc, întrucât 4 × 2 = 8,2 corpusculi de foc pot să se reunească într-un corpuscul de aer și pentru că 8 × 2 + 8/2 20,2 corpusculi de aer, divizați urmând bazele lor, pot să se reunească într-un corpuscul de apă" (H. Martin, *Etude sur Timée,* II, p. 251).

Platon, receptiv la eleatism, la pythagoreism, tot asemenea ar fi fost față cu *Heraclit*. El a îmbinat doctrinele lui Heraclit, ale pythagoricienilor și ale lui Socrate. Cu privire la lucrurile sensibile, el este de acord cu Heraclit ..." (Diog. Laert. III, 8). Un punct de vedere, de bună seamă, pedestru filiaționist, deși, dincolo de mizeria filiaționismului, cu ceva adevăr, totuși, cât Platon, dacă nu este fenomen aluvionar, adună în sine și redimensionează, pe măsura sa și după regulile sale, el făcând jocurile, întreaga tradiție,.

În istoria greacă, și nu numai, „posteritatea critică" n-a prea fost generoasă cu Heraclit, perceput, cel mai adesea, prin relativismul cratylean, nici el întotdeauna evaluat, cum ar fi zis Platon, la o a doua navigație (sau scufundare). Heraclitismul a trecut ca reprezentativ pentru mobilismul relativizant, chiar, neseparându-se întotdeauna cu rigoare între ceea ce ar fi spus filosoful din Efes: „nu ne putem scufunda de două ori în același râu" (fr. 91) și, la rândul său, Cratylos: „Acesta credea că nimic nu mai trebuie spus și că era de ajuns dacă mișca un deget. Îl critica pe Heraclit care spusese că nu este cu putință să te scufunzi de două ori în aceeași apă. Părerea lui era că nu-i cu putință să te scufunzi nici măcar o dată" (Aristotel, *Metaph.*, V, 5, 1010 a 7).

Totuși, Heraclit distinge, aproape parmenidian, între cele două ~~nivele~~, cu deosebire că acela secund, al existenței, deși apariție nu este și aparent. „Această lume/ordine rânduială aceeași pentru toți n-a făurit-o vreunul dintre zei, nici vreunul dintre oameni, ci a fost din veșnicie (*aei*) și este și va fi foc veșnic viu care se aprinde după măsură și se stinge după măsură" (fr. 30 DK). Etern, el este unu, nu se naște și nu piere, e fără limite, peste tot același, necompus și nedivizibil. Lumea se naște nu prin transformare și nu în afara focului care, nelimitat, nu mai lasă loc pentru ceva dincolo de sine. Stingerea, și astfel apariția lumii, era cuvântul cel mai potrivit, în lipsa altuia mai riguros, pentru trecerea de la gândirea ființei (ca foc) la aceea a existenței. Nu este nici un risc dacă „stingerea" este luată ca echivalent, încă metaforic, pentru „creația din nimic", sintagmă cu care se poate opera și în filosofie, chiar dacă nu întocmai ca în teologie. Ce vrea să însemne „din nimic" dacă *nimic* (neființa), ontologic, nu semnifică real, nu este ușor de răspuns. O cale posibilă pare a fi aceea arătată de Augustin: Dumnezeu a creat lumea din

nimic, adică din ceea ce nu este el: „Căci ai făcut «cerul şi pământul» nu din Tine, pentru că atunci ar fi egal cu Unul – Născut al Tău şi prin aceasta cu Tine ... Iar altceva în afară de Tine nu era" (*Confesiuni,* XII, 7). Din sine creând lumea, focul heraclitic urma să se transforme, fapt imposibil. De aceea, el „se stinge", cuvânt enigmatic în context, totuşi sugestiv, putându-se presupune că, astfel, lumea este ce nu este focul. Acesta este etern, mereu el însuşi, pe când lumea ca stingere a lui apare a fi altceva. În timp ce focul este prin el însuşi, lumea a fost, este şi va fi ceea ce este prin el. Cât este în temeiul focului (fiinţei) lumea are realitate, dar ca stingere ţine de nefiinţă. De aceea „suntem şi nu suntem", întregul fiind „născut-nenăscut", „muritor-nemuritor" (fr. 49 a, 50 DK). Focul însuşi se aprinde şi se stinge, este drum-în-jos şi drum-în-sus. Ca el şi Unul platonic din cea de a treia ipoteză: Unul, se naşte şi piere, „asumându-şi fiinţa şi pierzând-o „; „naşterea ca Unu nu este moartea sa ca multiplu şi naşterea sa sa ca multiplu, moartea ca Unu?" „A deveni Unu şi Multiplu nu este a se separa şi a se reuni?" (*Parmenides,* 156 b).

Şi lucrurile lumii sensibile sunt, întrucât se împărtăşesc din fiinţă (*idéa, idéai)* şi tot în măsura în care nu-şi au temeiul în ele însele, nu sunt. Totuşi, ele, cât le este explicată *ontologic* natura în mai mare măsură nu sunt decât sunt, de îndată ce, până la dialogul *Timaios,* nimic din ceea ce este fiinţa nu trece în existenţă, nu este prezent-în. Participarea dă seamă de configuraţie; dar de unde şi cum corporalitatea? Ontologic, în concept pur, nici nu se poate pune problema principiului în funcţia sa constitutivă. Acesta este şi motivul pentru care Platon o ocolea. Totodată, poate că, din acelaşi motiv lumea sensibilă se comportă heraclitic, dar cu tendinţă către relativismul cratylean. În alegoria peşterii (*Republica,* 514 a – 521 c) lucrurile sunt ca umbrele. În cealaltă însă, a liniilor (509 d – 511 e) ele capătă ceva mai multă consistenţă şi stabilitate. Mutarea accentelor era, probabil, determinată de punctul de vedere: gnoseologist, în primul caz, ontologist, cu deschidere către metafizică, fie ea şi îngustă.

Acelaşi relativism şi în *Theaitetos,* cu prilejul dezbaterii primei definiţii a ştiinţei, ca senzaţie (151 c – 187 b). Ea este „cea mai dramatică şi mai abundentă", discutând teza lui Protagoras: „omul este

măsura tuturor lucrurilor" şi consecinţele ei (Diès, *Notice* la *Théétète*, p. 130). Interpretată „individualist", teza trimitea către „relativismul", mai curând cratylean decât heraclitean, acesta, dacă real, era însă estompat.

Interpretarea „individualistă" şi astfel relativistă a tezei lui Protagoras, poate că nu este cea mai tare, însă era preferată de antici: Platon, întrucâtva şi Aristotel, scepticii, cu Sextus Empiricus. Dar ea, în context platonic nu pare a fi, neapărat, o intepretare la Protagoras, ci o definiţie posibilă, cel puţin în joc ficţionalist, a ştiinţei: senzaţie, opinie adevărată, opinie adevărată însoţită de raţiune. Prima intenţie a lui Platon nu era respingerea rând pe rând a acestora strict evenimenţial, ca definiţii pornite dintr-o doctrină sau alta. Platon, tot ce se poate, voia să identifice posibilele consecinţe negative şi pozitive rezultate dintr-o poziţie sau alta. Dar şi punctul de plecare al fiecăreia, aceasta în ordinea situării filosofice. Toate, nu numai, nu este exclus nici ca în primul rând, cu finalitate epistemologică. Deşi *despre ştiinţă* subintitulat (dar subtitlurile n-au fost date de Platon), dialogul *Theaitetos* ţinteşte ceva mai departe, proiectându-se ca o critică a fundamentelor ontologice ale *epistéme-i*. Întrebarea, celebră prin gravitatea ei, de la 186 c 7: Οἱόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν ᾧ μηδὲ οὐσιας; – Poate cineva să atingă adevărul / să ajungă la adevăr / dacă n-a atins fiinţa / n-a ajuns la fiinţă? Este cheia dialogului şi a întreitei epistemahii, mai cu seamă în prima sa parte.

Dacă „observatorului" ceea ce îi apare este, pentru el, aşa cum îi apare, ce ar mai fi „observatorul"? (*Tht.* 170 a). În sine, lucrurile nu ar putea fi determinate. Ceea ce, tocmai ceea ce face măreţia omului, faptul adică de a fi măsură a celor ce sunt, barează drumul către „în sine". Dar cum fie şi aproximările acestuia sunt locurile comune ale intersubiectivităţii, neajungându-se la „fiinţă", nu se va ajunge nici la adevăr.

Probabil, relativismul acesta nu era fără de legătură cu mobilismul heracliteismului cratylean. Nu neapărat acesta poate fi împins doar către Protagoras. Omul-măsură nu este neapărat omul individual şi, numai, ca senzaţie. Nici, neapărat, omul-generic, oarecum kantian, al interpretărilor de mai târziu (Gomperz, bunăoară). Se prea poate să fie ceea ce bănuia Protagoras că este prin analogie cu măsura. Ca vasul-

etalon să măsoare lichidul tebuie să-l ia în „stăpânire", ceea ce presupune ca „măsurabilul" să ia forma „măsurii" (vd. Mario Untersteiner, *I. Sofisti,* I, *Protagora e Seniade,* p. 13 și urm.). Apropierea de relativismul cratylean poate să fi fost făcută de Platon chiar, aceasta nu pentru a se fi împărtășit el însuși din acela, ci în urmarea aceleiași tehnici experimental – ficționaliste.

Ca loviți de „streche", zice Theodoros, „căci conform ideilor lor sunt și ei în mișcare", lui Socrate, și el ca personaj, heracliteenii îi păreau a coborî din mituri, încă: „în ce o privește, problema nu ne-a fost transmisă de cei vechi care, poetic, și-au ascuns de mulțime gândurile, cum că Okeanos și Tethys, din care se năștea toate, nu erau decât unde curgătoare și că nimic nu e încremenit?" (*Tht.* 179 e, 180 d).

Lucrurile sunt, ce-i drept, în mișcare: „toate se mișcă, desigur, diferitele specii ale ai" (182 a). În acest caz, mișcându-se toate, așadar, „orice răspuns care s-ar da privitor la indiferent ce lucru va fi la fel de corect zicând că este ori că nu este așa sau altcum" (183 a). Ce ar mai fi adevărul, neajungându-se la ființă? (186 c).

În absența „ființei" ca referențial de întemeiere, la limită, n-am mai fi în măsură să ne justificăm pe noi înșine, ca limbaj și gândire. Rostirea care „ar exprima realitățile cum sunt" ar fi adevărată, iar „cea cum nu sunt" falsă (*Cratylos,* 385 a). Neatingând ființa, am fi sortiți înșelării de sine. Am trăi, astfel, într-o lume a iluziilor, în care ne-am amăgi cu simulacre, luând ca adevăr numai ce ne pare (sau ce ne convine).

Toate acestea, așadar, dacă n-ar fi nimic în ordine absolută sau chiar dacă ar fi nu ne-ar fi nouă dat să aflăm ce este și cum este. Ca în aporetica negativă a lui Gorgias, pe care, de altfel, Platon o viza în *Parmenides,* 161 c și urm., ca și *Sofistul* 256 d și urm. Filosoful făcea o „lectură" a lui Gorgias menită să-i „întoarcă" nihilismul, adică să-i determine intenționalitatea, bine ascunsă tocmai pentru a „amăgi" și astfel pentru a-l duce pe acela care acceptă provocarea până unde poate să ducă „experimentul" ficționalist.

Aceeași tehnică folosită în construcția textului propriu, Platon o instrumenta și în deconstrucția celor de aplicație. Astfel încât, este instructiv și prin ce și cum scria, dar și prin ce și cum citea.

Tehnica o învățase, direct, de la Socrate și indirect, de la toți filosofii de până la el, convergenți în efortul lor de a construi în adâncime, nu este exclus că, tocmai datorită faptului că ei creau un limbaj iar nu intrau în vreunul specializat (se înțelege). În absența unui limbaj, ei se foloseau de acela mito-poetic, dar alegoric. Adică vorbeau de altceva, de dincolo: *alle / allo* și *agoreuo,* a vorbi despre ceea ce este în altă ordine, dincolo de.

„Se spune că Euripide i-a dat (lui Socrate) să citească scrierea lui Heraclit și i-a cerut părerea asupra ei: «Partea pe care am înțeles-o e minunată și îndrăznesc să cred că e la fel și cea pe care n-am înțeles-o; dar e nevoie de un cufundător din Delos spre a înțelege totul» (Diog. Laert. II, 22).

După tradiție, către 20 de ani, Platon îl întâlnea pe Socrate și devenea „elevul" său. Un vis l-ar fi prevenit pe filosof. „Socrate a văzut în vis, pe genunchii săi, un pui de lebădă, căruia îi crescuseră deodată aripile și zbura în sus după ce scoase un sunet puternic și dulce. Platon i se prezentă ca discipol, iar Socrate recunoscu în el lebăda din vis." (Diog. Laert. III, 65).

Îmbinând în filosofia sa doctrinele lui Heraclit și ale pithagoricienilor, „cu privire la lucrurile sensibile" era „de acord cu Heraclit", iar „în doctrina realităților inteligibile", cu Pythagoras. Totuși, „în filosofia politică" îl urma pe Socrate (III, 8). Altceva, după tradiție nici nu prea avea ce să ia. Dacă o reconstituim după Xenofon, filosofia socratică, precară, este departe chiar ca structură, nemaivorbind de construcția sa, de aceea platonică.

Ontologia socratică era mai curând o mito-cosmologie; logica inducției, a conceptului și a definiției, urmând două considerații aristotelice (*Metaph.* 987 b, 1 – 6 și 1078 b 17 – 32) extrem de generoase, este cel mult potențială. Până și morala pare să fie mai mult moralism. Nescriind nimic, nu avem la îndemână o sursă directă. Cele indirecte, mai apropiate: Platon și Xenofon sunt de două ori discutabile, o dată că sunt indirecte, apoi, întrucât au ceva hagiografic în ele. În particular, fiecare din cei doi mai este îndoielnic pentru aceea că Platon era prea personal, platonizând tot ce atingea, pe când Xenofon, bun scriitor, bun istoric, nu avea însă percepția subtilității lui

Socrate. Cel puțin, așa s-ar putea rezuma „problema homerică" a celei mai exacte mărturii privitoare la filosof.

Celelalte surse indirecte, unele sunt prea pasionale, în plus și literare (Aristofan), altele (aristotelice) sunt și de a doua generație și, așa zicând, modernizante. Aristotel obișnuia să tragă istoria către el, aristotelicizând, cum s-ar spune, ceea ce, în anumite limite, nu este un defect. Ba, dimpotrivă.

Contradictorii sursele, cine va fi fost Socrate și ce socratismul? Probabil că Socrate-le istoric sau, mai curând, acela aparent era cel xenofontic. Nici el prea obișnuit, totuși mai puțin filosof și mai mult filosofard, cam fanfaron, Socrate în *Apomnemoneumata* (Memorabilia, Povestiri/Convorbiri memorabile/reamintite), în *Apologie,* în *Oeconomica* (Oikonomikos) și *Symposion* este un om care filosofează iar nu o idee. Din acest punct de vedere, în sursă xenofontică, el este un martor de neegalat.

Filosofia sa însă este slabă, astfel încât trebuie ales între a o admite: ori că Xenofon a „pierdut-o", ori că ea avea să fie de invenție ulterioară. Alternativa urmează însă unei judecăți abstracte, într-un fel predeterminată.

Este limpede că socratismul nu aduce cu Socrate-le xenofontic. Totuși, prin varii coroborări, „portretul – robot" al filosofului pare mai apropiat de acela xenofontic. Până și Platon pornește de la o seamă de date care, datorită consensului, pot fi luate ca definitorii, fiind constante. Pe scurt, este vorba de: structura mitică a lumii (o onto-cosmologie arhaică), finalismul dinamic și personalist – providențialist, sufletul ca realitate structurată („valorile" morale ca structuri) și nemuritor, omul ca unitate pasageră a sufletului și corpului, ironia și maieutica (inducția).

Xenofon, mai cu seamă, înregistra (relata), așa zicând, jurnalier. Se va fi ferit (din ce motive, nu interesează) de interpretare și încă mai mult, de reevaluare în vederea integrării în alt sistem. Socrate era redus la simpla (cruda) facticitate, în scrierile xenofontice, mișcare de loc nefolositoare. „Omul așa cum a fost", ca procedeu și ca rezultat, nu este de disprețuit. Xenofon nu era filosof, nici nu țintea la filosofie. Istoric, el făcea operă de istorie, cu mijloacele acesteia. De ce i-am cere mai mult? Herodot nu este mai puțin „părintele istoriei" dacă nu

ia seamă de filosofiile popoarelor de aplicație. Sursă credibilă, Xenofon este necesar pentru reconstituirea lui Socrate elementar (în sens euclidian). Dar Socrate-le acesta nu este tot una cu socratismul, așa cum se află el doar la Platon. Nici biograf, nici doxograf, nici „istoric", fie și foarte liber, „de interpretare", Platon îl gândea și îl reconfigura ca pe o idee. Așa se face că filosofia lui Socrate era trecută din condiția istorică în acea sistematică, într-un fel, *perennis*. Platon nu „revenea" la Socrate, ci îl integra, ca filosofie, în altă filosofie. De aceea, întrebarea: cât mai este în Socrate-le platonic din *Socrate-le* istoric? este fără de rost sau, oricum, cu prea puțin, dacă chiar are.

4. Ca Socrate însuși (după cele spuse de Xenofon) Platon părea mai interesat de faptele istorice de gradul II, deja de reconstrucție. Adică, mai puțin sau deloc de faptul Parmenides, de faptul Heraclit, de faptul Socrate și mai mult de tipologii prea putin instorice, apăsat sistematice: monism și pluralism, mobilism și imobilism, „fiii pământului" – γηγενείς și „prieteni ai *eide*" – τὰ εἴδε φίλιαι *(Sofistul,* 248 a, c).

a. *Monîștii,* mai întâi, „zic că întregul este unu" – εν τὸ πάν. Dar, în acest caz, ce mai pot ei înțelege prin ființă?" *Ființa* și *Unu* sunt două nume pentru pentru același lucru (244 b), totuși sinonimia nu pare a fi perfectă. Atunci, două nume pentru același termen? Dar, cum *unul* și *întregul* sunt în identitate, dar acesta din urmă, parmenidian, „asemenea massei sferei, bine rotunjite/în toate părțile sale (e) deopotrivă cumpănit față de mijloc" (fr. 8), rezultă că și Unu (întrucât întregul este Unu) are părți. Numai că „Unul veritabil, bine definit, nu poate să fie decât în mod absolut fără de părți" ἀμερὲς (245 a). Ca Unu, așa stând lucrurile, ființa ar urma să fie compusă, ceea ce nu se poate. Atunci, ființa n-ar mai fi în identitate cu Unu, și astfel nici cu Întregul. Dar în aceste condiții ființa ar fi „în lipsă de sine", ceea ce ar putea duce la gândirea sa „ca nefiind" – ἑαυτοῦ στερόμενον οὐκ ὂν ἐσιαι τὸ ὂν (245 c). Și încă ceva: de îndată ce ființa și întregul sunt altceva decât Unu sunt, laolaltă, și mai mult decât acesta. Pe de altă parte, dacă întregul n-ar fi, n-ar fi nici ființa – μὴ ὄντος ... (se înțelege că n-ar fi în fața gândirii, neputând fi gândită). Căci, trebuind să

nu vrem Unul și Întregul printre cele ce sunt, cum acestea nu au cum să fie explicate, tot asemenea va fi și ființa lucrurilor și devenirea. „Nici ființa lucrurilor nici devenirea nu mai pot fi socotite ca fiind" – οὐσίαν οὐδὲ γένεσιν... (245 d). Astfel încât, una peste alta, dificultățile se pot înmulți, miriade, lucrând cu această ipoteză, a unicității, în mod abstract. Fără a privi și la cealaltă, adică.

În timp ce neamul nostru eleatic – Ελεατικόν εθνος, începând cu Xenophanes, „nu vede decât unitatea în ceea ce se numește Totul", multele muze din Ionia și din Sicilia vor fi crezut că mai posibilă ca adevăr era împletirea celor două ipoteze, prin urmare că „ființa este totodată una și multiplă" – τὸ ὂν πόλλά τέ καὶ ἓν ἐστιν, ura ca și iubirea făcând coeziunea". „Căci dezacordul din sine este un etern acord, zice, dintre aceste muze, cea mai hotărâtă dintre ele", Heraclit, adică (διαφερόμενον... συμφερεται, fr. 51). „Altele sunt însă mincinoase», socotind că Întregul este "când unu prin prietenia pe care o menține Aphrodite, când plural și în dezbinare cu sine datorită cine știe cărei dușmănii". De bună seamă că mai înainte de oricare alta", Empedocles era cel vizat (vd. fr. 17, v.v. 7 și 8: „Toate – uneori se unesc prin *Philotes* în Unul singur. Alteori Neikos dezbină și părțile lui separă").

Fiecare dintre „muze" și-a urmat propriul gând fără a ține seama de ceilalți, dacă îl înțelege sau nu, dacă îi acceptă sau nu. Spunând unul că „ființa este, a fost ori este multiplă sau unică sau dublă „iar, altul despre amestecul dintre cald și rece, presupunând compuneri și descompuneri „ce poți pricepe?" (243 b). Repugnante, care dintre poziții poate fi „adevărată"? Dacă chiar este să alegem. Mai înainte însă, din ce situare hotărâm sau nu? Pentru că ființa este subiectul, se înțelege că de la ea. În urmare, cum o înțelegem necontradictoriu dacă, bunăoară, „întregul este luat de cald și rece" ori de altele asemenea, tot în pereche însă. Dar ce înseamnă în „pereche"? Că este fiecare în parte și la un loc, totdeodată? Să fie un al treilea termen? Cum însă din doi, cum și din trei, lucrul este un întreg? Ducând raționamentul mai departe, ce anume îl face să fie, *formal,* ca un (ca întreg) și, *material,* care îi dă identitatea specifică, generică? Anaxagoras o punea pe aceasta din urmă în legătură cu numărul (cantitatea) „elementelor"

asemenea, dominante, ca Democrit s-o condiționeze de ordinea, forma și poziția „atomilor". Empedocles, cât îl privește, înțelegea lucrurile ca rezultat dintr-un amestec „în diverse proporții" al celor patru „elemente" (foc, aer, apă și pământ). Cam asemenea „imaginilor" închipuite de pictori care „iau cu mâinile lor substanțe multicolore/ armonios mestecându-le în diverse proporții / și făuresc chipuri asijderea celor reale" (fr. 23).

Dar, punând „principiile" în condiție constitutivă, astfel încât lucrurile, deși secunde, le aveau în alcătuirea lor „pluraliștii" (de la Empedocles și Anaxagoras la Leucip și Democrit nu mai erau în măsură să dea seamă de determinațiile universale. Dacă lucrurile individuale, în dependență de alăturarea părților (asemenea sau nu), apăreau când ele se dispersau, *specia, gemul* nu aveau nici atâta existență câtă le revenea acelora. Astfel că tocmai determinațiile cele mai statornice, în ordinea lucrurilor, țineau în pluralisme, mai curând de neființă. În pluralisme sunt mai de înțeles individualele, dar de ce și cum cel puțin „două pot fi *cu necesitate* asemenea", nu.

b. *Mobiliștii* și *imobiliștii,* apoi, unii cu alții se împotrivesc după cum, cei dintâi „mișcă ființa în tot felul", pe când ceilalți zic că „totul este nemișcat". Greu fiind de ales între o ipoteză și alta, filosofului nu-i rămâne decât să fie rezervat față cu amândouă, ca, de altminteri, și față cu unitatea sau pluralitatea, în absolut (249 cd). Dacă „ființa universală" – τῶ παντελως ὸν, întrucât este peste tot și peste tot ea însăși, mărginindu-se în sine, cum ar fi zis Parmenides, doar cu sine, nici nu se mișcă, nici nu gândește, nu are suflet, înseamă că „solemnă și sacră – ἅγιον , fără de intelect, rămâne inertă, fără a se putea clinti" (248 e – 249 a). Totuși, cele ce există într-un fel sau altul „sunt purtate și mișcate" într-un fel sau altul. Ce sau cine să le miște? Rămânând mereu în identitate cu sine, presupunând că vor fi fost generate, mai pot fi cunoscute? „Nici de cunoaștere, pare-se, n-ar mai fi vorba căci pe cât te apropii de ele pe atâta ele devin altceva și diferite; de aceea nu poți să știi ce este *ceva* anume, dacă nu-l cunoști ce este" (*Cratylos 440 a).* Ceea ce „Socrate" îi spune lui „Cratylos" vizează agnosticismul rezultat din mobilismul intemperat. Decât Heraclit, mai curând era avut în vedere Cratylos care „credea că nimic

nu trebuie spus şi că era de ajuns dacă mişca un deget", pentru a arăta, doar, de îndată ce, „absolut nicăieri ceea ce se schimbă nu poate exprima adevărul" (*Aristotel, Metaph.,* IV, 5, 1010 a 7).

Aşadar, mobilismul, prin relativism, ducea la agnosticism, consecinţă gravă, ca şi aceea trasă, prin absolutism, din imobilism. Cum mai puteau fi gândite lucrurile, în acest caz?

Grave amândouă, şi o ipoteză şi alta trebuia să fie cercetate până la trecerea în absurd chiar. Ceea ce au şi făcut mai cu seamă post-heracliticii şi post-eleaticii. Nici mobilismul, nici imobilismul nu erau posibile ca soluţii cu trecerea însă în logica de tip anti-filosofic, ipotezele se aneantizau ca filosofia să încerce calea cea mai profitabilă. De aceea, poate, Platon însuşi apăsa tocmai pe unilateralitatea lor şi prevenea asupra faptului că în sine ele nu duc nicăieri, sau, mai curând ca, pe cât se depărtează una de alta şi amândouă de „dreapta măsură", pe atâta îi servesc acesteia.

c. „Fiii Pământului" şi „Prieteni ai *eide"* erau, în ordine, „materialiştii" şi „idealiştii"? „*Fiii Pământului,* al căror materialism se opune, în *Sofistul,* idealismului *Prietenilor eide* au fost identificaţi total cu «non-iniţiaţii» respinşi cu dispreţ în *Theaitetos,* 155 e" (Diès, *Notice, Le Sophiste,* p. 291). „Ia seama, îl previne «Socrate» pe «Theaitetos», să nu tragă cu urechea vreun neiniţiat (profan – ἀμύητος). Căci ei sunt dintre aceia care nu cred că fiinţează decât ceea ce pot să ţină strâns în mâini: acţiunile şi generările şi tot ceea ce nu se vede refuză să le socotească părţi ale fiinţei" (*Tht.* 155 e). Fie şi aşa, neiniţiaţii/profanii nu erau, totuşi, „materialişti", pentru simplul motiv că termenul era lipsit de sens în mentalul şi în exerciţiul filosofic al grecilor. Aceasta mai întâi pentru că „distincţia dintre materie şi spirit nu fusese încă închipuită" sau, oricum, nu căpătase forma pe care aveau să i-o dea modernii (Guthrie, *O istorie ...I,*). În al doilea rând, *materia* la greci, cel puţin începând cu Aristotel (dacă nu chiar cu Platon, în măsura în care *khôra* avea funcţionalitate hyletică), era „principiu secund", iar nu „prim". Astfel încât, corelativul său (ori ca la moderni, oponentul) era forma, iar nu spiritul. În fine, materialismul şi idealismul nu ţin de ontologie de îndată ce aceasta, doar logică formală, dacă se poate spune aşa, are a răspunde la întrebarea: cum

gândim necontradictoriu ceea ce este mai înaintea oricărei cunoaşteri şi principiul este, poate, singurul în ordine absolută? Materialismul şi idealismul sunt următoare ontologiei, cam asemenea mobilismului şi imobilismului, dând seamă, ca *interpretare* de *natura* existenţei. În sine fiinţa (ontologiei) nu este nici materială, nici ideală, nici mobilă, nici statică. Ea este şi nu poate decât să fie, pentru noi, decât *aşa* cum este gândită: una, ilimitată-indeterminată, necompusă, fără început, fără sfârşit. Doar existenţei i se poate determina firea, şi aceasta în funcţie de varii contexte.

Ce-i drept, după *Theaitetos,* 155 e, „Fiii Pământului" par să fi fost „corporalişti". Probabil Platon îi avea în vedere pe „physiologişti" ori pe aceştia de pe o poziţie anume de lectură şi evaluare. „Străinul", în limitele în care un personaj, fie el şi Socrate, este acela prin care Platon se dezvăluia, trece în *Sofistul* în condiţie de protagonist. Un eleat, dar temperat, probă, încercarea de „paricid", „Străinul", poate polemic, îi coboară pe „corporalişti" la nivelul conştiinţei comune. Cel mai adesea, de altminteri, s-a văzut în „episod" o respingere în care Platon a pus multă maliţie, chiar puţin dispreţ. Dümmler, Natorp şi Zeller presupuneau că vizaţi erau Antisthenes şi Cynicii, Campbel găsea că respingerea era a lui Antisthenes şi a atomiştilor, Schleiermacher, Brandis, Hermann, Hirzel, Bonitz menţineau atomiştii alături de care îl puneau pe Aristippos. Gomperz reţinea doar pe atomişti, pe când Burnet lua în seamă posibilul „materialism monist" al unui eleat, Melissos (*Greek Philosophy,* I, p. 279; vd. *Diès, Notice,* n. 1, p. 291). Oricum, cât luăm în seamă ceea ce spune „Socrate" în *Theaitetos* 155 e, „Fii Pământului" putând fi „corporaliştii", înseamnă că trimite la paradigma physiologistă, care însă nu era reconstruită istoric. Adică, altfel spus, non inductiv, pentru că în ea nu se regăseau toţi filosofii, prin convenţie, socotiţi „physiologişti".

Aceasta nu pentru a fi fost „materialişti", încă o dată, termen operaţional numai începând cu epoca modernă. S-ar putea ca ei să fi fost asimilaţi „primei navigaţii", aceasta dacă am spori câmpul de semnificare al celebrei metafore platonice. Prin urmare, dacă înţelegem „a doua navigaţie ca trecere crucială de la planul fizic ... la planul metafizic al realităţii suprasensibile" (Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone,* p. 137).

În acest caz, „prietenilor ideilor" – τῶν εἰδῶν φίλους le-ar fi devenit celălalt „tărâm", ei presupunând că „numai devenirea participă la puterea de a fi afectată și de a afecta, pe când ființei – οὐσίαν nu i se potrivește nici una nici alta" (*Sph.* 248 a, c).

Cine erau aceștia?

a. Dacă *Sofistul* este apocrif, atunci autorul necunoscut, antiplatonician, îl avea în vedere pe Platon (Ueberweg, Windelband); b. Platon, critic față cu sine, ca în *Parmenides* (Gomperz, Reader, Lutoslawski); c. Platonicienii care n-au fost în stare să țină pasul cu Platon (Natorp, Campbell, Ritchie); d. „Fracțiunea" și „fracționiștii" lui Speusippos, care s-ar fi folosit de absența lui Platon (în timpul celei de a treia călătorii la Syracusa) pentru a da alt curs învățământului în Academie (Berz); e. Megaricii (Schleiermacher, Zeller, Apelt); f. Ultimii pythagoricieni (Burnet) sau, după Deusen, eleații (vd. Diès, *Notice, Le Sophiste,* p. 292, în notă). Diès, la rândul său, găsește „o creație literară", „o ficțiune", deopotrivă „defensivă și ofensivă, construită temporar pentru nevoile polemicii". Platon, pornind de la înrudirea sa cu eleatismul, ar fi pus sub sintagmă „alianța dintre eleatism și Teoria Formelor" (*ibidem,* p. 293). Aceasta, metodic, în vederea ieșirii din orizontul primar, ontologic. „Pentru filosof ... este necesar să fie reținut și față de cei ce, presupunând în sine Unul, dar și față de cei care, admițând o mulțime de *eide,* susțin imobilitatea totului; dar și față de cei care cred că totul este în mișcare și că ființa și întregul sunt una și în același timp, alta" (*Sph.* 249 c – d).

O „ficțiune", dar nu în vederea respingerii „alianței". De altfel, eleatismul fusese ruptă de „Parmenides" însuși în dialogul omonim, nu mai pentru a reveni la eleatismul „ortodox", ci pentru a trece dincolo de rigorile canonului său ontologic. Înainte de „paricidul" din *Sofistul* se întâmplă deci o sinucidere. „Parmenides" (fictiv) trebuia să se sinucidă ca filosofia lui să devină ceea ce trebuia să devină: structură a metafizicii. Astfel încât, „prietenii Ideilor" (literar, reprezentați de Socrate), semnificau exercițiul ontologic, acum în plină criză. Motivul, așadar, continuă critica rațiunii ontologice (doctrinaristic, prin cercetarea modelului cu *idéai / eide* în centru) din dialogul *Parmenides.*

5. Ce-i va fi făcut pe „greci", miraculos cum se spune de o bună bucată de vreme, să se angajeze filo-sofic? Întâmplarea, influențele, progresul spiritual? Nu este exclusă participarea explicațiilor prin fiecare termen sau factor dintre aceștia. Riscuri enorme de inadecvație apar numai atunci când unul este izolat și hipertrofiat. Ce ar putea să aducă numai întâmplarea? Ce este, la urma urmelor, întâmplarea în această ordine? Nu aduce, mai curând, cu o abdicare, din agnosticism, de la un angajament ceva mai promițător?

Influențele, apoi.

Grecii, de bună seamă, călătoreau mult. Motivul periegetic avea să și devină o componentă tare a spiritualității lor. Mitul argonautic, întoarcerea atâta de accidentată a lui Ulysse în Ithaca sunt dintre cele de întemeiere ori aveau să devină prin trecerea lor în mit. Altminteri vor fi fost de descoperire geografică și de colonizare; de ce nu? Ce altceva vrea să spună Herodot relatând că, vântul abătând corabia argonauților spre Libya, „Iason se pomeni în apele puțin adânci ale lacului Tritonis. Aflându-se în mare încurcătură cum să iasă de acolo, i s-a arătat Triton, care i-a cerut lui Iason să-i închine trepiedul, spunându-i că, în schimb, va pune pe corăbieri pe calea cea bună și-i va lăsa să plece teferi. Iason, învoindu-se, Triton le arată ieșirea din apele joase (ale lacului) și așează trepiedul în propriul lui sanctuar; după aceea profeți chiar de pe trepied, dezvăluindu-le tovarășilor lui Iason ce avea să li se întâmple, și le mai spuse că, atunci când vreunul din urmașii celor care fuseseră tovarăși de drum pe Argo va lua cu sine trepiedul, atunci *va trebui negreșit ca în jurul lacului Tritonis să se ridice o sută de cetăți elene.* Când au auzit despre profeție, libyenii din împrejurimi au ascuns trepiedul" (IV, 179, s.n.).

După cele legendare, călătoriile grecilor mai erau, cel puțin în preajmă, negustorești. Două drumuri duceau din Ionia către Orientul apropiat: cel de nord, traversând ținuturile lydienilor, frigienilor, capadocienilor, cilicienilor, armenilor, matienilor până la Susa, în Persia. Un drum lung, pentru că „de la marea Elladei până la Susa sunt în total 14 000 de stadii", în timp, preț de trei luni (Herodot, V, 49, 54). Celălalt, de sud, pornea din Efes ca să atingă Eufratul la Tomisa (Strabon, XIV, 2, 29). Egiptul era cel mai accesibil; de aceea și legăturile erau strânse. Mai

mainte de Herodot, vor fi scris, despre „ținutul marelui Hapi", Cadmos din Milet (sec. VI), Hekataios din aceeași cetate (sfârșitul sec. VI, ecolul V), dar numai „istoria" „părintelui istoriei" s-a păstrat, o „istorie" despre Egipt așa cum era văzut de un grec, dar și despre „grecii în Egipt", așa-zicând după Boardman.

Un grec din Samos, Kolaios, se îndrepta cu corabia sa către Egipt, dar vântul de răsărit l-a împins către „Coloanele lui Herakles", trecând chiar dincolo de ele (Herodot, IV. 152). „Din povestire reiese ca ruta spre Egipt era pentru el obișnuită și că extraordinara sa călătorie a avut loc în jurul anului 638 ante" (Boardman, *Grecii de peste mări,* p. 171).

Grecii mai ajunseseră în Egipt și ca mercenari. Psammetihos, „ajungând stăpân peste întreg Egiptul" (după 663), ajutat fiind de ionieni și carieni să-și recapete puterea, „le-a dăruit pământuri unde să se statornicească, unii în fața altora, de-o parte și de alta a Nilului", numite Strapodea, adică Tabere". Mai târziu, Amasis, „mare prieten al elenilor", le-a mai dăruit „celor veniți în Egipt, pentru așezare, cetatea Naucratis, aflată pe malul stâng al brațului Canopis, al Nilului" (Herodot, II, 178).

În cursul călătoriilor, grecii puteau să afle multe despre viața, obiceiurile, credințele și îndeletnicirile, cunoștințele altor semințiI. Dar toate informațiile, chiar bogate, nu puteau să explice nașterea și organizarea altei civilizații. Ca influența să prindă este nevoie ca să existe și termenul receptor. Altfel s-ar pierde, nerodind, ca sămânța pe piatră.

Când este vorba de forme ale culturii care sunt fenomene în limbă: ca poezia, filosofia, lucrurile se complică și mai mult. „Căutările filosofilor în Egipt nu ne sunt cunoscute decât în mărturii târzii; dacă este adevărat că se vor fi întâmplat, xenofobia egiptenilor nu le permitea să vadă țara decât din afară. Nu puteau să-i frecventeze pe preoți, inaccesibili chiar egiptenilor laici; limba populară (demotica) pe care puteau s-o vorbească nu le asigura accesul la scrierile hieratice" (Schuhl, *Essai sur la formation...*, p. 177).

În fine, era filosofia o mitosofie care, din ce în ce mai subtilă, suferă, la un moment dat, nu se știe cum, suferă o schimbare la față?

Dacă în oarecare (πῶς) măsură filosofic, cum zicea Aristotel, mitul era o prefilosofie sau o proto-filosofie? Dacă era *numai* în oarecare măsură, mitul era filosofie slabă, iar filosofia mitosofie tare?

Cultural, cum putem înțelege momentul de tăietură istorică și epistemologică pe care îl reprezintă instituirea filosofiei în Grecia cu Thales din Milet? Ce să se fi întâmplat în lumea miturilor ca acestea să fi suferit o transfigurare, dacă admitem că filosofia va fi apărut astfel?

Cu siguranță filosofia presupune mitosfera. Dar nu este ca o situare a minții în fața lumii în simplă devenire mitică. Aceasta putea să ducă la sporirea de sine a logicii, limbajului și puterii de semnificare ale mitului însuși. Mai mult, mai bine, mai frumos, mai adevărat în ordine mitică nu înseamnă transcendere a limitelor de situație și, deci trecere în științific, în filosofie, în artistic.

Putem presupune o criză a gândirii mitice care să nu fi fost una crepusculară pentru mit (mitogeneza avea să continue), dar care să fi determinat o reinstituire a minții în fața lumii, nicidecum opusă raportării tradiționale și nu neapărat superioară. Nici un exercițiu al conștiinței nu este mai presus de altul, decât celelalte. Complementare, deși se deosebesc prin atâtea, chiar prin câmpul de așezare, prin acuitate și comprehensiune, pentru că întregul n-ar fi posibil fără una măcar, toate au egală demnitate. Nu treci, în subsol, o literă din alfabet numai pentru a nu avea frecvența altora!

Criza va fi fost a minții, dar sub drapaj mitic. Sphynx, din mitul oedipian, pierind, face să apară, de „dincolo" de sine, ascunsul, invizibilul. Până la dezlegarea enigmei de către Oedip, thebanii vedeau numai ce era de văzut. Într-un fel Sphynx îi apăra, dar constrângându-i să trăiască într-un univers limitat și fără de conștiința transcenderii – transcendenței. Privind, el îi lasă să vadă ce era „dincolo" de sine, dar exterior, dinspre lumea vizibilă. Ce era acel ceva ca atare, nu puteau ști, nefiind în măsură să-l vadă în natura lui adâncă. Totuși, acel ceva era ca o provocare, deci, ca o interogație.

Interpretarea poate fi susținută de „lectura" mitului prin „visul lui Parmenides". Sufletul, călăuzit de divinități însoțitoare („speculația

întemeiată pe raționamentul filosofic, care raționament, în chip de divinitate însoțitoare, călăuzite spre știința universală", decodificate Sextul Empiricus, *Adv. math.*, VII. 112 și urm.) înaintează „pe calea mult lăudată" spre „părțile ce despart cărările Nopții și ale Zilei" (B. 1 DK).

Lumea aceasta este non-inteligibilă, pentru că nu-și este suficientă, în ea se amestecă ființa cu nefăcute și lucrurile ei, pentru noi, asemenea unor scânteieri în beznă, sunt aparențe, *tà dokounta.*

Acel ceva de dincolo de Sphynx, insesizabil în sine, nu putea decât să fie gândit. Ceea ce urma să facă filosofia, și a și făcut.

Se poate bănui criza determinată: ca separare, despărțire dar, în firească urmare, alegere, ca decizie sau judecată asupra unei întrebări sau îndoieli. Cu mult mai complexă, *mirarea* din *Theaitetos* 155 nu este exclus să numească și această stare a conștiinței în fața acelui ceva de-neștiut ci doar de-gândit. *„Socrate:* Theadoros n-a greșit deloc, acest sentiment al mirării, aparținându-i în întregime filosofului – μάλα γὰρ, φιλόσοφου τοῦτο το πάθος, τὸ θαυμάζειν. Căci nu altul este începutul filosofiei" – οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας. Heidegger găsea în *pathos* dispoziția astfel încât mirarea era dispoziția în care și pentru care se deschidea Ființa. Ea, prin urmare, va fi determinat speculația filosofică (vd. și Aristotel, *Metaph.* Λ 2, 982 b 10 – 15).

6. Cum citim sau, altfel spus, cum interpretăm, dacă a citi, esențial, este a interpreta? Literal? Dar nu cumva, avertiza Ockham, cei ce interpretează astfel cad „în numeroase erori și inextricabile dificultăți"?

Se spune că Euripide i-a dat (lui Socrate) să citească scrierea lui Heraclit și i-a cerut părerea asupra ei: „Partea pe care am înțeles-o e minunată și îndrăznesc să cred că e la fel și cea pe care n-am înțeles-o, dar e nevoie de un cufundător din Delos spre a înțelege totul" (Diogenes Laertios, II, 22).

Viitoarea „a doua scufundare/navigație „– δεύτερος πλοῦς platonică, din *Phaidon,* 99 c-d: „atunci, cealaltă, cea de a doua navigație pentru descoperirea cauzei" – τον δεύτερον πλοῦν, ἐπὶ τὴν

τῆς αἰτίας τήν τησιν ἤ πεπαγμά τευμαι βούλει σοι..., din *Politicul* 400 c – d; pentru a nu greși, aceia care dau legi și reguli scrise, „cea de a doua navigație – δεύτερος πλοῦς vine să nu permită nici individului, nici mulțimii să întreprindă ceva câtuși de puțin contra celor statornicite", din *Philebos,* 19 c: „dacă este bine, pentru înțelept să cunoască atotcuprinzător, mai există, pentru el, după părerea mea și o a doua navigație/scufundare care constă în a nu ignora ceea ce este el însuși" – δεύτερος δ εἶναι πλοῦς..., p. 125. Expresia, oricum am înțelege-o: *la seconda navigazione* (Reale, *Fedone în Platone, Tutti ...*, p. 107), Paolo Accatino, *Politica,* p. 125, Claudio Mazarelli, în *Tutti ...*, p. 356, 434, Maurizio Migliori, *Filebo,* p. 67) *navigation de remplacement* (Robin, Platon, *Oeuvres ..., I,* p. 828; II, 409, 561), „a doua călătorie" (Papacostea – Noica, *Dialoguri,* p. 384), originar, marinărește, numea „cel de al doilea mod de navigație, pentru a-l înlocui pe cel ce n-a reușit"; în absența vântului, corăbierii treceau la rame. „Metafora nautică răspunde, aici, celei a lui Simmias de la 85, cd pe care Socrate pare să-l evoce: (*Notes,* în *Oeuvres*...I, p. 1330).

Când este vorba de cele mai presus de oameni, zicea Simmias, „certitudinea este, în această viață, a noastră, ori cu neputință, ori foarte greu de dobândit. Totodată, numai un om slab s-ar abține de la examinarea atentă a părerilor privitoare la acest subiect ori, pe scurt, ar renunța la cercetarea sub toate fețele a problemelor. La aceste chestiuni, trebuie să se îndeplinească măcar una din trei condiții: ori să învățam de la altul, ori să aflăm singuri ce e de aflat ori, dacă nici una, nici alta nu e posibilă, să alegem pe cea mai bună explicație dintre cele mai bune și să ne lăsăm purtați de ea ca de o luntre cu care să răzbatem prin viața de aici; afară de șansa de a face aceasta cu mai puține primejdii, pe o corabie mai sigură, având căluză vreuna din învățăturile divine" – λόγου θειου.

Prima problemă pe care o pune „metafora" este una de limbaj, vizând cele două nivele ale textului în genere, nu numai ale celui filosofic. Și aceasta de la începuturi. Căci una este „prima" semnificație a „elementelor" și alta cea de a „doua", focul, aerul, apa și pământul stând ca nume pentru ființă. Tot asemenea și *ideai/eide,*

poate, mai proprii, dar nici ele semnificante de grad II. Dar, tare mai tare decât cea „poetică" este „raţiunea metafizică". „*Magna Charta* a metafizicii occidentale", *deyteros plous* „reprezintă prima demonstraţie a realităţii unei fiinţe metaempirice, suprasensibile şi transcendente" (Reale, *Platone. Alla ricerca ...*, p. 145).

A doua navigaţie/scufundare, aşadar, în ordinea interpretării, trecerea de la primul la cel de al doilea nivel al textului, în arhitectonica reconstrucţiei era totuna cu înaintarea de la sensibil la inteligibil, de la existenţă la fiinţă.

Mişcarea nu intră numai în exerciţiul filosofiei. Nici ştiinţa nu este altceva decât o „a doua navigaţie". Aceasta pentru că lumea însăşi o impune, astfel încât mintea noastră ca limbaj şi gândire este pe măsură. Doar, omul ca microcosmos, repetă macrocosmosul.

B. *DE LA ONTOLOGIE LA METAFIZICĂ*

1. *Neajunsurile cronologismului*

Aristophanes din Byzantion, „gramaticianul" (aprox. 250–180 ante) avea să pună doar 15 „titluri" în trilogii, pe celelalte așezându-le unele după altele „fără o ordine anumită". În prima trilogie așeza *Republica, Timaios* și *Critias,* în cea de a doua *Sofistul, Politicul* și *Cratylos.* Cea de a treia alătura *Legile, Minos* și *Timaios,* cea de a patra: *Theaitetos, Euthyphron* și *Apologia,* iar ultima: *Criton, Phaidon* și *Epistolele* (Diog. Laert. III 61–62).

Thrasyllos însă prefera tetralogia, ceea ce nu este nici singura deosebire, nici cea mai importantă. Mai întâi, gramaticianul din Rhodos clasifică toate scrierile atribuite lui Platon, până și pe cele apocrife. Apoi aranjamentul nu este arbitrar, deși criteriul nu apare, peste tot, cu aceeași claritate.

În nouă tetralogii, numărul titlurilor (*Dialoguri* și *Epistole)* se ridica la 36: I: *Euthyphron* sau *despre pietate* (Thrasyllos dând mai „fiecărei lucrări două titluri: unul luat de la numele interlocutorului, celălalt din subiect"), *Apologia lui Socrate, Criton* sau *despre datorie, Phaidon* sau *despre suflet;* II: *Cratylos* sau *despre justețea numelui, Theaitetos* sau *despre știință, Sofistul* sau *despre ființă, Politicul* sau *despre guvernare;* III: *Parmenides* sau *despre idei; Philebos* sau *despre plăcere; Symposion* sau *despre frumos; Phaidros* sau *despre iubire;* IV: *Alkibiades (I)* sau *despre rugăciune, Hipparchos* sau *Lacomul de câștig; Rivalii* sau *despre filosofie;* V: *Theages* sau *despre filosofie, Charmides* sau *despre cumpătare, Laches* sau *despre curaj, Lysis* sau *despre prietenie;* VI. *Euthydemos* sau *despre eristică,*

Protagoras sau *Sofiștii, Gorgias* sau *despre retorică, Menon* sau *despre virtute;* VII: *Hippias (Minor)* sau *despre minciună, Ion* sau *despre Iliada, Menexenos* sau *discursul funebru;* VIII: *Cleitophon* sau *Exhortația, Republica* sau *despre dreptate, Timaios* sau *despre natură, Critias* sau *despre Atlantida;* IX. *Minos* sau *despre legi, Legile* sau *despre legislație, Epinomis* sau *Adunarea nocturnă sau filosoful – Epistolele* „în număr de treisprezece" (Diog. Laert. III, 57–60).

Poate că nu este cea mai bună „clasificare", deși, fie că a putut să treacă drept cea mai bună, fie din obișnuință, dispunerea tetralogistă a scrierilor platonice (și pseudo-platonice) întreprinsă de Thrasyllos este încă preferată altora mai vechi sau mai noi, în orice criteriu vor fi fost ele, „sistematicist" sau „cronologist".

John Burnet, poate editorul modern al lui Platon, încă neegalat, prelua clasificarea thrasyleiană; Volumul I din *Platonis Opera,* 5 vol. Oxford 1900–1907 cuprinde primele două tetralogii, cel de al doilea pe următoarele, a treia și a patra, cel de al treilea, tetralogiile: cinci, șase și șapte, cel de al patrulea tetralogia a opta, ca ultimul pe cea de a noua și opera *apocrifă.* Tot asemenea și Giovanni Reale în Platone *Tutti gli scritti (Bompiani,* 2000).

Probabil, Thrasyllos se folosea de un criteriu tematic, transparent nu numai pe alocuri. Alteori însă „tema" unificatoare rămâne obscură. Astfel, prima tetralogie poate să aibă ca „rațiune" sfârșitul lui Socrate (totuși „temă" slabă), de îndată ce *Euthyphron* dă seamă de învinuirile care i s-au adus bătrânului filosof, *Apologia* refăcea scenariul procesului, *Criton* aduce aminte de încercările apropiaților de a-l convinge pe acela de a evada, iar *Phaidon,* o autentică tragedie, era despre sfârșitul lui (cf. Reale, *„Il Critone" ...,* în *Critone,* p. 14). Mai evidente sau mai ascunse, dacă nu chiar de negăsit, sunt și temele de legătură din alte tetralogii. *Cratylos,* bunăoară, este despre îndreptățirea ontologică a limbajului, *Theaitetos,* centrat cum este în întrebarea dacă ajunge la adevăr acela care n-a ajuns la ființă, se aplică raportului dintre aceasta și știință, *Sofistul* vine cu sistemul genurilor supreme, iar *Politicul* aduce cu o metafizică a omului în exercițiu politic. În tetralogia următoare, unitatea pare mai evidentă: *Parmenides* este despre Idei, *Pheilebos,* despre Bine și

conceptele de întemeiere în ontologie şi teologie, *Simposion* despre frumos, iar *Phaidros* despre iubire şi frumos.

În mai mare măsură, în mai mică, alteori, poate, imperceptibilă, în principiu, deci, unitatea, pe orizontală, nu poate fi contestată. Impresia de artificialitate nu poate fi însă reprimată. Şi totuşi, clasificarea lui Thrasyllos este încă operaţională, deşi nu în forma sa istorică. Aceasta din două motive: unul e că totuşi criteriul unităţii nu funcţionează peste tot şi mai cu seamă la fel (sau cam la fel) de concludent. Altul, apoi, ţine de faptul că Thrasyllos nu distingea între dialogurile autentice şi acelea apocrife. Deşi lăsa deoparte pe altele: *Midon, Feacienii, Chelidon, Hebdomada, Epimenide (pierdute), Despre cel drept, Asupra virtuţii, Demodochos, Sisyphos, Erisyachos* şi *Axiochos* ca şi *Definiţiile*, „recunoscute ca false" încă de pe atunci (Diog. Laert. III, 62).

Totuşi, atribuia lui Platon dialogurile *Alkibiades II, Hipparchos, Rivalii, Minos*, socotite de critica modernă apocrife şi *Epinomis* care, fie şi cea de a XIII-a carte a *Legilor*[*], mai curând îi aparţine lui Philippos din Opus, discipol, şi, cum s-ar zice azi, secretar al filosofului. Ca, de altfel şi toate cele 13 scrisori. Or, dintre acestea doar cea de a VI-a (scrisă după 351), cea de a VIII-a par a fi autentice. *Scrisorile* III, V, IX, în oarecare măsură şi II, de inspiraţie platonică, sunt, totuşi, dubioase, pe când I, IV, XII, XIII şi X, XI (acestea din urmă, cele mai depărtate de spiritul lui Platon) trec sigur ori, cu câtă siguranţă se poate avea, ca neautentice. Astfel încât, de regulă se admit numai 28 de dialoguri ca fiind platonice, oarecari dubii mai planând, totuşi, asupra lui *Alkibiades I* (deocamdată însă îndepărtate de Paul Friedländer), asupra lui *Hippias Major* ca şi asupra lui *Hippias Minor* şi *Menexenos*.

Lăsându-le de o parte pe acelea apocrife, urmând ordinea din tetralogiile dialogurile autentice (mai mult sau mai puţin) ar fi: *Euthyphron, Apologia, Criton, Phaidon, Cratylos, Theaitetos, Politicul, Parmenides, Philebos, Symposion, Phaidros, Alkibiades I, Laches,*

[*] „Platon, la sfârşitul celei de a XIII-a cărţi a *Legilor*, numită de unii *Filosoful* pentru că examinează şi analizează ce caracter trebuie să aibe filosoful". (Nicomachos din Gerassa, *Introductio aritmetica*, I, 3, 5).

Lysis, Euthydemos, Protagoras, Gorgias, Menon, Hippias Major, Hippias Minor, Ion, Menexenos, Republica, Timaios, Critias, Legile (şi, binînţeles, scrisorile VI, VII şi VIII).

Deşi presupusă, sistematica nu este în concept tare. Totuşi succesiunea thrasylliană este mai favorabilă ei decât dispunerii şi astfel lecturii cronologice ignorată parcă din principiu. Ar fi să ne întrebăm dacă din faptul că problema era (este şi acum) extrem de complicată ori din îndoială în virtuţile ei explicative şi operaţionale. Sau, nu este deloc exclus, pentru că Thrasyllos avea informaţii care îl făceau să nu mai socotească problema cronologiei de interes, dacă, admiţând că Platon a revenit mereu asupra dialogurilor, ea nu mai era relevantă, într-un fel oarecare şi într-o măsură oarecare. Ipoteza cum că, fiind pentru învăţământ, dialogurile aveau să fie mereu revizuite (de unde şi punrea lor în complementaritate şi convergenţă) este de tot posibilă ca adevăr. În urmare, de interes, totuşi, refacerea cronologiei nu este dintre cele mai însemnate probleme în materie. Ba, punerea ei între paranteze poate să ajute lecturii sistematiciste a dialogurilor, de departe cea mai profitabilă. Thrasyllos ştia, se pare, să aleagă.

2. *De la evoluţionism la istoricism*

Cronologia, de bună seamă, îşi are legile şi utilităţile ei. De ce ar fi contestată sau, măcar, minimalizată? Proasta sa reputaţie în hermeneutica modernă nu vine neapărat din slăbiciunile-i genuine, ci din hipertrofierea în explicaţie. Că participă la aceasta nu e îndoială, dar când îşi impune logica şi stilul este prea mult pentru ea. De aici şi mizeria sa. Când s-a însoţit cu evoluţionismul s-a compromis definiţia. Este, totuşi, folositoare înserierea temporală a cărţilor scriitorului pentru reconstituirea traseului devenirii interioare cu ritmurile şi tonalităţile lui. Uneori o unitate temporală indică o răsucire, o tăietură, câteodată, o cădere. Anul 1637, când apărea *Discursul asupra metodei* şi 1641, acela al *Meditaţiilor metafizice,* indică o succesiune cu relevanţă doctrinară. *Discursul* ... era propedeutic, fiind despre drumul către (*met, hodos),* pe când *Meditaţiile* par a fi fost ca drumul parcurs. Prin

urmare, așa-zicând după Marcel Granet, metoda ca *le chemin après qu'on l'a parcouru.*

În așezarea kantianismului (n-aș zice evoluția, pentru că „etapa precritică" pregătea pe cealaltă, „critică", de desăvârșire) 1781, al *Criticii rațiunii pure,* aducea „marea lumină".

Anul 347, al morții lui Platon și părăsirii Academiei de către Aristotel, își are rostul său pentru delimitarea, în „evoluția", de data aceasta, a unui „platonism de școală" și a unui „platonism aporetic", adică programatic în constituirea aristotelismului.

Cât însă cronologia dă seamă de lumea filosofiei platonice?

Anticii, mai neîncrezători în utilitatea întreprinderii ori în mai mică măsură istoricizanți, preferau să prindă dialogurile în „rețele" ale căror rațiuni (ca în cazul clasificării lui Thrasyllos) rămân încă obscure. Era o cale către platonism. Alta avea să fie aceea evoluționist-cronologistă, cu mari riscuri de inadecvație însă, în caz de absolutizare. Pe scurt, schema era aceasta: un platonism socratic (de tinerețe), altul următor, de maturitate (câteodată cu o subspecie: de maturitate târzie) și ultimul, de bătrânețe.

De bună seamă că viața omenească în simplă elementaritate, mișcare, tot asemenea este și conștiința în exercițiul său cultural. Cine ar putea să nege devenirea în ordinea aceasta?

Pare să fie o banalitate, chiar este, că Platon, într-un fel gândea spre 20 de ani când „se spune că l-ar fi întâlnit pe Socrate și altfel pe măsura maturizării" (Diog. Laert. III, 6). Către 20 de ani, nu numai datorită vârstei, dar și întrucât nu exersase în cele ale filosofiei și nu avea nici cuvenita pregătire culturală pentru acesta, nu putea să fie decât „socratic". Ceea ce înseamnă că, asemenea dascălului, eticiza și încă, fapt mai important, maieutic. Adică exersa în spiritul metodei socratice *(logos sokraticos)*, ceea ce avea să-i devină mod de a gândi.

Cum Socrate n-ar fi presupus că universaliile sunt „separate de lucruri", în perioada „socratică", n-ar fi făcut-o nici Platon însuși (Aristotel, *Metaph.,, M. 4. 1078 b 30).* Dar fie și așa, îndreptarea către universalii era problemă cu mult mai importantă, fiind de principiu, în deosebire de „separație", evenimențial-doctrinaristică, pe care o

învățase de la Socrate. Acesta, „preocupat numai de problemele morale și deloc de natura însăși, căutând în primele universalul și întreptând gândirea către definiții, îl face să-l urmeze convins că trebuie să ia în seamă alte realități decât cele sensibile" (*Ibidem A, 7, 987 b 1–4).*

Este limpede, așadar, că Socrate nu separa universaliile cum va face Platon, numai ipotetic, însă în modalitate ficționalistă: ca și cum (lucrurile ar sta astfel), dar distingea între „sensibile" și „inteligibile" fără de care legitimarea unei filosofii critice a conștiinței nu era posibilă. De ipoteza separației nu avea nevoie, încât a presupus-o doar metodic. Pentru a fi în măsură să ia seamă de conștiință nemijlocit, el trebuia să pună în primul rând ontologia între „paranteze". Sensul „agnosticismului" său stă tocmai în această mișcare. Fiindcă, „acoperită" lumea, conștiința putea să se cerceteze pe sine fără de mijlocirea cunoștiinței și astfel să dea seamă de posibilitatea și de modalitatea (*dacă* și *cum* există) de a fi ale filosofiei ca „teorie" (*theôria)* a ființei. După cele câteva experiențe, nu atât multe, cât diverse, fapt care îl și făcea pe Socrate să vorbească de „nebunia" plină de înțelepciune a filosofilor, examenul critic era de tot necesar pentru reconstrucții care, prin logica și stilul lor, erau făcute să răspundă la întrebarea de existență și la aceea de modalitate, poate, mai cu seamă la aceasta. Socratismul în formația lui Platon și în formarea platonismului ține, în primul rând de acel exercițiu critic de tot necesar pentru prima instituire, aceea ontologică, aceasta însă doar ca mijloc pentru cea de a doua, finală, metafizică.

Așa stând lucrurile, "doctrina ideilor", în contra aparențelor, ține de gândirea critică, fiind o reconstrucție menită să dea seamă de logica ontologiei și să asigure resemnificarea metafizică a acesteia.

În principiul ei, schematica ontologică presupusă de „doctrina ideilor" era preplatonică, lesne de identificat mai cu seamă în parmenidism. Dar cu distincția dintre „ființa în sine" și „ființa determinată" (existența) lucra încă Thales, altminteri n-ar fi fost primul filosof sau, mai exact, filosofia nu și-ar fi început istoria cu el. Esențializat în forma: de unde vin toate, acolo au a se întoarce, frg. 1 anaximandrian exprimă chiar structura constucției ontologice. Forma

riguroasă, aproape în starea pură a logicii însă avea s-o dea Parmenides. Din acest punct de vedere, până la platonism distanța este mică. Dar, într-un fel, platoniciană este și expresia (sau rețeaua „narativă", de susținere, de îndată ce distincția formală dintre „ființa în sine" și „ființa determinată" este pusă în termeni similari. *Ta dokounta* parmenidiene, acele apariții-aparențe care alcătuiesc ceea ce noi credem a fi lucrurile lumii (ca un fel de licăriri pe fondul imperceptibilului), nu sunt departe de acelea platoniciene, cópii sau umbre, în regim de neființă atâta cât nu-și sunt suficiente, dar și de ființă în măsura în care au temeiul în *Ideai.* La rândul lor semnele *(semata)* ființei, în sine insesizabilă, de negândit și de nenumit, aduc, întrucâtva, cu *Ideile* înseși.

Pluralismele, apoi, fie că este vorba de acela pythagoric, fie că se ia seamă de Empedocles, de Anaxagoras ori de Democrit, presupuneau aceeași distincție între „in sine" (numere, corpusculii de foc, aer, apă și pământ, homoiameriile, atomii) și „determinat", adică lumea lucrurilor care, asemenea acelora platoniciene, erau neființă și ființă. Atomii sau homoiomeriile, bunăoară, ființa veritabilă, generează lucrurile doar prin simplă alăturare mecanică. În urmare ce sunt acestea în sine? Și cât?

În sfârșit, Socrate însuși, în măsura în care punea pământul cu toate cele ale lui în dependență de cer și zei, deși în modalitate tradițională, mai curând mitică decât filosofică (fapt ce se legitimează prin agnosticismul socratic, acesta facând ca lumea să nu fie explicată ci doar presupusă, în logica în – credințării, *pistis),* aduce cu Platon, mai ales cu acela din dialogul *Phaidon.* De altminteri s-a și vorbit cândva de un platonism *avant la lettre* la Anaxagoras, iar un antic, istoricul sicilian Alcimos în *Către Amyntas* (acela, probabil, elev al lui Platon) îl citea pe Epicharmos într-atâta de platonician încât îl învinuia pe filosof de a întrebuința „adesea cuvintele" poetului. „Judecați singuri. Platon afirmă că obiectul simțurilor este ceea ce nu durează niciodată, nici în calitate, nici în cantitate, ci-i mereu în curtere și în schimbare. Presupunerea e că, dacă suprimăm numărul din aceste lucruri, ele nu mai sunt la fel, nici nu mai au ceva determinat nici în cantitate, nici în calitate; lucrurile sensibile se prefac mereu și, prin natura lor, nu au niciodată existență. Obiectul

gândirii însă este de așa fel că de la el nu se ia nimic și nu i se adaugă nimic. Aceasta este natura lucrurilor eterne, a căror însușire e de a fi mereu la fel și aceeași".

Platonician, „dacă vrem să înțelegem principiile care stau la baza universului trebuie mai întâi să deosebim Ideile în ele însele ...; în al doilea rând, trebuie să presupunem existența frumosului, a binelui, a justiției și a altor lucruri de acest fel, fiecare existând în sine și pentru sine; în al treilea rând trebuie să vedem care idei se raportează la altele, gândindu-ne că lucrurile din lumea noastră sensibilă poartă denumiri omonime cu aceste idei, din cauză că participă la ele; înțeleg prin aceasta că lucrurile drepte participă la ideea de drept, iar lucrurile frumoase participă la ideea de frumos. Fiecare idee este eternă... De aceea Platon spune că ideile în natură stau ca modele și că toate celelalte lucruri se aseamănă cu aceste idei, din cauză că sunt copiile acestor modele" (Diog. Laert., III, 10, 12–13). Versurile lui Epicharmos care îl „anunță" pe Platon țin cel mult de un „platonism" generic, congener, la urma urmelor, nu numai ontologiei, așa zicându-i filosofice, dar și celei arhaice (mitice). Sumerologii presupun în enigmaticele ME un fel de modele cerești ale lucrurilor de pe pământ. Tot „platonică" este și omologia dintre cer și pamânt din mitologia chineză.

„Zeii din veci ființat-au, nicicând n-au fost fără ființă / Tot ce pe lume-i din care și Paidoma-avut-au izvorul / «Cântul din flaut e-un lucru? Firește, cum să nu fie / Omul ce cântă din flaut, tot una-i cu viersul? Ba nu e / Ce-i flautistul? Ce zici nu-i om? Vezi bine. Atuncea / Nu ți se pare că este același cu binele însuși? / Binele este un lucru în sine. Astfel acela / Care-l învață și-l știe, bun pe dată ce devine / Astfel e flautist și cel ce flautu-nvață / Dănțuitor cel ce dănțuie / Rogojinar cel ce știe / Împletitul, așijderi orice lucru tu lua-vei / Omul și arta nu-i tot una; el artistul doar este" (Diog. Laert. III, 14).

Ce este platonician în versurile poetului este în mitologia sumeriană și în filosofia ionienilor, la eleați, la „pluraliști". Un „loc comun", așadar, distincția în cauză, elementar ontologică, nu individualiza, ci apropia. Astfel încât, Platon intra în aceeași logică, iar nu se rupea de ea. În acest caz nici originalitatea, nici

intenționalitatea platonismului nu stăteau în „doctrina ideilor", de bună seamă mai aparte ca „narațiune", nu însă și ca logică, aceasta fiind a ontologiei însăși.

3. *O problemă de limbaj*

Aceasta mai întâi.

În al doilea rând, Platon intra și în limbajul deja consacrat, resemnificând însă mai mult decât inventând.

Eidos și *Idea* îi preînerg, și nu doar în limbajul poetic, ci și în acela filosofic, aflându-se, între alții, la Melissos, la Heraclit, la Anaxagoras, la Protagoras, la Democrit, la Philolaos, la Archytas, la Antiphon. De asemenea, în limbajul istoricilor (Herodot, Tucidide, Xenofon), în câteva tratate hippocratice.

Mai vechi decât *idéa, eidos* stătea în *Iliada* III, 124: „cea mai chipeșă fiică" – θυγατρών εἶδος ἄριστον. „Peste tot în textul *Iliadei,* cuvântul *eidos* este aplicat numai formei umane". Doar în *Odiseea,* într-un singur loc (XVIII, 3080), semnifică „în ordinea tuturor formelor", numind „frumusețea" – *eidei:* „stăpânii îl țin (câinele lui Odysseu) pentru frumusețe" (Rivaud, *Le problème* ..., p. 258–259). Herodot recurge la *eidos* când scrie despre femeile „frumoase la chip" (I, 199) și la *idéa* pentru a numi aspectul (forma, apariția) cămilelor ori felul de a fi al unor arbori din Caucaz, al hipopotamului (II, 71, 203). Genurile (felurile) de războaie sunt πολλαι ιδεάι πολέμων, iar cele de moarte πάσα ιδέαι θανατου la Thucidide (I, 109, III, 81). *Eidos* și *idéa,* chiar cu frecvență (Campbell), apar în corpus-ul hippocratic, unde stau pentru „calități" (cf. *Despre vechea medicină,* 15, 19, *Despre natura umană,* 2, 5), *Despre arte,* 2, 4, 6).

Sensuri și mai apropiate de cele platonice, *eidos* și *idéa,* capătă încă de la presocratici.

1. În fr. 8, Melissos: πολλὰ καὶ ἀΐδικα καὶ εἴδη τε καὶ ισχὺν ἔχοντα – (existențele) „multe și eterne își aveau formele/ configurațiile și tăria/puterea/fermitatea lor". Indicând „formele", *eide*

s ar opune lui *ischyn*, ca *Festigkeit*, adică substanță (materie), ceea ce pare cam aristotelician. Kirk și Raven traduc, după Burnet, prin *strength*, forță, putere (*The Presocratic Philosophers*, p. 399). Pippidi opta pentru „tărie" (*Filosofia greacă până la Platon*, I, 2, p. 304). S-ar mai putea recurge la: fermitate, rezistență.

2. După fr. 69 (reprodus de Iamblikhos în *De Myst*, V, 15; de aceea cât de platonizant?) și Heraclit ar fi folosit *eidos* pentru mod (moduri), fel (feluri), tip (tipuri): „Jertfele le împart în două categorii/sunt de două feluri – ειδη unele săvârșite de oameni pe deplin purificați ..., altele de câțiva, pe care îi poți număra" – θυσιων τουτων διττα ειδη.

3. Anaxagoras, apoi, în fr. 4: și înfățișări/forme de tot felul și culori și gusturi" – καὶ ἰδέας παντοίας ἐχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονας. „Numărul are două specii / este de două feluri / naturi care-i sunt proprii: imparul și parul. Iar a treia specie rezultă din combinarea celor două: par și impar. Și din amândouă speciile există multe forme pe care le semnifică fiecare lucru în-de-sine" – ο γαμὰν ἀριθηὸς εχει δύο μὲν ιδια *εἰδη*, περισσὸν καὶ αρτιον, τρίτον, τρίτον δὲ απ'ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριοτον. 'Εκατέρω δέ τῶ *εἶδος* πολλαὶ μορφαί, ἀς εκαστον αύταυς σημαίνει (fr. 5). Philoluas pare cel mai aproape de platonism, ca, de altminteri, pythagorismul în gernere, aceasta chiar în limitele semanticii lui *eidos*. Căci specii supreme, parul și imparul sunt acelea în temeiul cărora există formele – *morphai*, care dau seamă de unitatea – identitatea în diversitate a lucrurilor ca și de individualitatea acestora.

5. Alt pythagoric, Archytas, folosește *eide* pentru „formele", „aspectele" științelor, dar și ale lucrurilor (fr. 4).

6. Democrit, apoi, și-ar fi intitulat o scriere (pierdută) *Περὶ ἰδεών*, „plinul" (*atomul*, după Aristotel), fiind *atomos idéa* (cf. Sextus Empiricos, *Adv. math., VI*, 137).

7. La Protogaros, în fr. 4, *idéa* stă pentru „manifestarea exterioară" (forma, apariția – aparența) zeilor: „... nici în ce fel (formă) manifestare" – οὔθ ὅμοῖοί ἱτινες ἰδὲάν.

8. De asemenea, la Antiphon Sofistul: „În ce mă privește eu cred că artele și-au luat chiar și numele de la însușirile lor" -- διὰ τὰ εἰδεα (fr. 1).

Preexistând, nu înseamnă că Platon n-a pus nimic nou în *eidos* și în *idéa.* Dintr-o asemenea operațiune de identificare a textelor (și contextelor) el nu iese minimalizat, nici, dimpotrivă, filosofii de dinainte, prin platonizare. Deși un finalism există, dar în sensul că aceea ce este mai aproape de desăvârșire, aduce cu scopul mișcărilor anterioare. Zicând după Aristotel, este ca locul natural.

4. În continuarea critică a presocraticilor

Dar dacă intrați în limbajul filosofiei, cei doi termeni *eidos* și *idéa,* dacă îndemnul către aflarea altor realități decât cele sensibile (prin urmare la cea de a doua navigație sau scufundare) îl primea de la Socrate (fără ca el să fie prea socratizat ori Socrate platonizat), cum se face că dialogurile ceva mai sigur că de început, deși „teoria ideilor" se simte mai peste tot, termenii în cauză sunt puși în așteptare.

Sunt *Apologia, Criton, Lahes,* bunăoară, „socratice", în timp ce construcția doctrinei începe abia cu *Euthyphron*, dacă și cu acesta?

Chiar dacă l-ar fi avut ca dascăl numai pe Socrate, prin aceasta putea să ajungă la înțelegerea critică a tradiției. Socrate (ca personaj), nu numai bun cunoscător al filosofiei anterioare și a timpului său, dar și conștiință critică superioară, nu este neapărat invenție platonică. *Amintirile* lui Xenofon, ca și *Economicele* sale ori *Symposion* garantează că Socrate nu era filosof doar născut, ci și făcut. Condus cu mână sigură, Platon știa bine ce este de făcut. Aceasta după ce refăcuse traseele și experimentase aporiile. Poate mai cu seamă *viziunea aporetică* asupra filosofiei, câtă și cum era, l-a făcut să gândească, asemenea lui Socrate, critic chiar din „etapa" socratică. Ar fi de mirare cum de nu l-a urmat pe dascăl, alegând, din contră, să construiască o doctrină vegheată parcă numai de daimonul creației frenetice. Nu cumva însă, deocamdată, își lua doar răgaz în vederea *depășirii* critice a instituirii ontologice, operațiune care cerea pregătire îndelungată?

Dacă aşa vor fi stat lucrurile, putem presupune că, pe măsură ce înainta în construcţia doctrinei (de fapt a ipotezei în perfectă logică ficţionalistă ce ar fi dacă), Platon se apropia de ceea ce desprinsese, prin Socrate, din tradiţie.

La o primă evaluare, timpul presocraticilor pare să fi fost unul al ontologiei. Poate chiar va fi fost, dar nu al ontologiei în sine, nu al ei ca scop.

Nu e îndoială că de la Thales la Philolaos şi Democrit aceasta era dominanta. La fel şi că, aproape în necomunicare, în limitele ipoteticii, ei converg programatic.

Prinşi în jocul acesta, parcă babelian prin trufie, al instituirii fiinţei în sine de către conştiinţă, pe măsura înaintării, presocraticii se aplicau lumii ca să afle cum era posibilă. Astfel, pe cât reconstrucţia ontologică devenea mai coerentă, pe atât se transfigura metafizic. Tocmai această mişcare subterană şi subtilă este percepută de Platon şi trecută în program. Presocraticii se îndreptau către acea stare de graţie care, pentru ontologie, era criza; Platon însă se fixa în ea, deşi în aparenţă făcea acelaşi gest. În realitate, el refăcea istoria, cauza întreprinderii fiind chiar scopul. Repetarea (refacerea) istoriei poate că avea şi rost didactic. Dialogurile, doar, erau şi un fel de manuale în Academie. De aceea nu este exclus ca Platon să fi revenit mereu asupră-le din cerinţe didactice. Probabil că pe seama dialogurilor se urmărea fasonarea deprinderii de a gândi ontologic, dar şi, prin *Parmenides,* însuşirea tehnicii „de constructiviste". Două ar fi probele: una internă, alta externă. În *Scrisoarea a VII-a* (341 c) Platon prevenea că „nu există vreo lucrare de a mea pe această temă (care îl frământa) şi nici nu va exista: căci nu e de fel ceva de pus în vorbe, ca alte învăţături, ci doar printr-o lungă experienţă a lucrului acestuia şi printr-o convieţuire cu el se poate întâmpla să ţâşnească o lumină care, odată ivită din suflet, se hrăneşte cu sine însuşi?" A doua probă este aristotelică. Mai cu seamă în *Metafizica A* (deşi nu numai, ci şi în Z, în M, în N) Aristotel reia critica platonică a „doctrinei ideilor" din *Parmenides.* Se poate presupune că în A mai ales (carte redactată cu puţin timp înainte de a părăsi Academia, după moartea lui Platon, ori imediat după aceea, la începutul aşa-numitei perioade Assos),

Aristotel repetă critica din *Parmenides*. Aceasta se prea poate că atât din motive didactice, cât şi, mai cu seamă, în vederea relansării aporeticii. Aşa s-ar explica insistenţa pe care Aristotel o punea în critica platonismului şi nu numai. Dacă în cartea B formula aporiile, în A le întemeia istoric. El îi cerceta pe cei de dinainte pentru scoaterea la iveală a marilor probleme ale minţii noastre în efortul ei de a gândi şi numi ceea ce *ca atare* este doar de-cunoscut, dar nu cunoscut. Nu făcea *istorie,* cel puţin în sensul modern, pentru că nu va fi urmărit explicaţia istorică a apariţiei şi dezvoltării filosofiei, nici, cu atât mai puţin, refacerea traseelor. De fiecare dată el semnalează *problemele* ridicate de fiecare filosofie, de la aceea primară până la aceea platonică. De altminteri, ca Platon însuşi, de îndată ce filosofii şi filosofiile din epocă sufereau o transfigurare aporetică. Libertatea pe care şi-o lua Platon faţă de presocratici, prin de-istoricizare, ţinea de această tehnică astrală de trecere a faptului istoric în programele şi în construcţiile filosofiei.

5. *„Primul platonism" începe cu* Euthyphron*?*

Cronologia fiind extrem de controversată (şi până la urmă, cât de utilă?), problema „evoluţiei" se poate pune altfel. Anume, luând ca reper dialogul *Euthyphron* (scris înainte de anul 367, al întemeierii Academiei), se cuvine să ne întrebăm dacă el dă seamă de o „ruptură", prima, sau numai de trecerea de la o ontologie (centrată în *eidos* şi *idéa)* implicită la alta explicită. Presupoziţia unei rupturi trebuie mult relativizată, de îndată ce atât logica ontologiei, cât şi semantica filosofică a celor doi termeni i-au preexistat lui Platon. Rămâne, atunci, ipoteza trecerii (marcată de *Euthyphron)* de la implicit la explicit.

Luând numai trei dialoguri: *Apologia, Criton* şi *Laches,* pornind de la ele, s-ar putea vorbi de o asemenea ontologie implicită, cu *eidos/idéa* presupuse, dar neintrate în limbaj.

Două contexte din *Apologie,* mai întâi: *Socrate* – „primii mei acuzatori", „încercau să vă convingă aducându-mi vini neadevărate: că ar exista un oarecare Socrate, om iscusit, care cugetă la cele din cer şi cercetează toate câte se află sub pământ şi face să învingă judecată

strâmbă" (18 b); 2. *Socrate:* „Se află oare cineva care să creadă că există lucruri omeneşti, fără să creadă că există oameni?... Este cineva care, fără să creadă că există cai, crede că există călărie? Sau fără să creadă că există flautişti, crede că există arta flautistului?" (27 b)

Altele două din *Criton:* 1. *Socrate:* „Nu trebuie să ne pese atât de mult de ceea ce vor spune despre noi cei mulţi, ci de ceea ce va spune cel care ştie ce este drept şi ce este nedrept, de el singur şi de adevărul însuşi" (48 a); 2. *Socrate:* „Mai gândeşte-te la ceva: rămâne pentru noi adevărat sau nu că a trăi conform binelui trebuie să fie mai presus de a trăi pur şi simplu?... Şi rămâne oare adevărat că a trăi conform binelui este unul şi acelaşi lucru cu a trăi frumos şi demn?" (48 b – c).

Anterior sau nu lui *Euthyphron,* faptul interesează prea puţin, admiţând ipoteza lui R.G. Hoerber, *Laches*, prin structura narativă şi individualitatea personajelor, ar trimite, departe, către structura cunoaşterii şi prin ea către arhitectonica „lumii" din *Republica,* VI. Lysimachos, mai întâi, nesigur în „ştiinţa care îl face pe om mai îndrăzneţ şi mai curajos în război decât este din fire" (182 c – d), ar fi de iluzie (εἰκασία) şi prin aceasta de *umbre,* adică de „imaginile reflectate în apă ori pe suprafaţa lucrurilor lucioase..." (*Republica, 510 a).* Laches, în schimb, era „în-credinţarea" (πίστις), ceea ce însemna că în existenţa, fie şi precară, a ceva, în genere a lucrurilor, în cazul particular, a curajului şi ştiinţei privitoare la el: „mie unuia mi se pare că am în minte ce este curajul, dar nu ştiu pe unde a fugit mai adineauri, de n-am putut să-l prind în vorbe şi să spun ce este" (*La.* 194 b). Nicias Strategul însă, mai sigur pe sine, reprezintă cunoaşterea discursivă/definitorie (διάνοια), corespunzătoare obiectelor matematice. „Întrecerii adevărate în care suntem şi noi luptătorii, precum şi formelor în care ne este ea statornicită, nu le fac faţă decât aceia ce se instruiesc ...!" (182 a). În sfârşit, doar Socrate este ştiinţa însăşi (νόησις) aceea care „nu este una cu privire la trecut, alta asupra prezentului şi a treia despre viitor, ci ea este una şi aceeaşi pentru toate acestea" (198 a). Căci, ontologic se întemeiază pe fiinţa în sine, reprezentată de *Ideai* (R.G. Hoerber, *Plato's Laches,* în „Classical Philology", LXIII, 1968, 2, p. 103–104).

Nu este o lectură neapărat impresionistă sau de justificare, oricum, a ipotezei. Teleologică însă, da, așa cum este ori trebuie să fie oricare. Dacă citim *în vederea a ceva,* aceasta înseamnă că pornim de la *ceva* și că lectura în condiții de idealitate este aceeea inversă. Cine rămâne la prima lectură a lui Platon, adică dinspre dialogurile „socratice" către cele ultime, „logice", riscă grave incomprehensiuni. Actului primar trebuie să-i urmeze acela și el de a doua navigație, adică lectura dinspre „ultimele" către cele „dintâi" care, așa cum au ajuns la noi, sunt astfel și în ordine istorică, dar și propedeutică, de constituire a sistematicii și de expunere a sa.

Prin urmare, mai curând de ocultare (de pierdere) a sensurilor majore, o lectură „evoluționistă", aceea teleologică poate să ducă la o viziune holistică a operei. Dialogurile, mai depărtate sau mai apropiate de centrul-scop (aporetica din *Parmenides),* deși în măsuri diferite, participă esențial la întreg, fiind în relație de complementaritate. Aceasta înseamnă că fiecare este pentru toate, dacă nu în toate, după cum și toate în fiecare, urmând regula lui *en kai pan.* Nu în toate dăm de viziunea întregului la fel de tare, dar fie și abia conturată sau încă nestructurată în adâncime viziunea întregului, *din mereu altă situare,* este omniprezentă.

Dacă sunt dialoguri anterioare lui *Euthyphron,* mai din același timp ori puțin după, în care nu apar *eidos, idéa* sau *metexis,* faptul acesta nu slăbește, cu atât mai puțin anulează ipoteza unității dinamice a platonismului. Dialogurile în cauză, propedeutic-didactic, sunt chiar mai „provocatoare" decât celelalte, de îndată ce determină încercarea altor căi în vederea apropierii, *sui generis,* inductive de termenii cu cea mai tare încărcătură ontologică. Ele urmau să refacă, într-un fel, chiar drumul istoric al filosofiei, într-un timp al acesteia când, deși *arché,* principiul, era presupus, acesta primea un nume, altul: foc, aer, apă, pământ, număr, homoiomerie, menite să-l determine. Totodată, ele mai aveau și rostul propedeutic-didactic de a face tot mai acută nevoia de un termen cât mai complex, într-o funcționalitate cât mai operațională. O probă, chiar dacă exterioară, dar apropiată și în timp și în tehnică de platonism, o procură cartea A a *Metafizicii* aristotelice. Aceasta, mai înainte de orice trebuia să

stabilească obiectul și rostul filosofiei. Până la folosirea cuvântului însuși, nemaivorbind de determinarea aplicațiilor filosofiei, Aristotel recurgea la o strategie de învăluire. În A, 1, 982 a 2 era de ordin evidenței: „înțelepciunea ca știință a unor principii și cauze" – ἡ σοφία περί τινος ἀρὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη; puțin mai departe la 2, 982 a 4 „aceasta" era „știința căutată" – τὴν ἐπιστήμην ζητομεν, iar la 2, 982 a 33 „știința cea mai de sus / în cel mai înalt grad" – τὴν μάλιστα ἐπιστίμην. La 3,983a24 „știința pe care trebuie s-o dobândim" era a cauzelor prime – λαβεῖν ἐπιστήμην. De un fel sau altul, „filosofia primă" – πρώτη φιλοσοφία la începuturile ei aducea însă cu „o bâlbâială". Dar propensiunea exista. Ceea ce urma a se întreprinde era cercetarea aporeticii, pentru întemeierea epistemologică a filosofiei (10, 993a 15 și urm.).

6. Eidos *și* idéa, *în sinonimie perfectă?*

Recurgând la *ειδος* și la *ἰδέα,* ca nume pentru „ființă, în *Euthyphron,* Platon nu pare a fi făcut-o, simplu, în urma unui proces de lămurire. Dacă cei doi termeni n-ar fi fost puși în semnificația cea mai tare, s-ar putea presupune orice. Dar *eidos* numește temeiul, prin urmare, ceea ce în-ființează, pe când *idéa* stă pentru funcția paradigmatică a ființei. Socrate: „Amintește-ți, că nu te-am rugat eu să-mi arăți una sau două din multele fapte pioase, ci aceea ce face ca faptele pioase să fie pioase – ἀλλ'ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ παντα τα ὅσια ὅσια ἐστιν, dar ai spus că datorită unei proprietăți unice – γάρ που μιᾶ ἰδέα... cele nelegiuite sunt nelegiuite, iar cele pioase, sunt pioase... Învață-mă ce poate fi această însușire unică pentru ca eu să fiu în măsură să spun că faptele pioase ale tale ori ale altuia fiind după aceea ca paradigmă – παραδείγματι îi vor semăna; și tot la fel cu cele nelegiuite" (6 d – e).

Nu numai că *eidos* și *idéa* semnifică tare, dar și diferit. O problemă deloc simplă, de aceea nici ușor de rezolvat, este aceasta: cei doi termeni sunt în perfectă sinonimie? Prin urmare, unul poate fi substituit altuia fără nici o opreliște?

Greu de răspuns prin da sau nu, uneori cei doi termeni părând sinonimi, alteori, însă, despărțiți fie și infinitezimal.

Cu ambiguități proprii pseudosinonimelor, *eidos* și *idéa* vin din limbajul poeților și istoricilor, ca și al filosofilor anteriori lui Platon. Dar peste aceea, rămâne că *eidos* și *idéa* semnifică, totuși, individualizat, deși nu întotdeauna sau nu în toate contextele la fel de pregnant.

În mare, *eidos* și *idéa* numesc configurația, aspectul exterior. Dar *eidos* pare a primi în mai mare măsură sensuri care privesc forma a ceva, forma proprie, modul de a fi, specia, pe când *idéa,* odată cu acestea, mai numea aparența, abstracția.

În limbajul platonic, tot la fel, pe alocuri, un termen stă pentru altul ori semnifică foarte apropiat, dacă nu identic. Sunt însă, și în distincție. Astfel, *eidos* în *Phaidon* 73 a, 76 c, 92 b numește forma omenească a omului – τὸ ἀνθρωπίνω εἶδει, ἀνθρωπου εἶδει, ἀνθρώπως εἶδος: „înainte de a ne naște în *această formă omenească* ...", „sufletele noastre existau și înainte de a se afla în forma/chipul omului", „înainte de sosirea sufletului într-o formă umană, într-un trup". Omul determinat: Socrate, Kalias, Kalliles, este un compus, presupunând, deopotrivă, sufletul și trupul. Dar acest întreg care este *omul,* dincolo de faptul de a fi unul ori altul, este ceea ce este, un întreg adică, după întregul ca întreg (*kata hólou).* El este această formă/configurație, după *eidos* corespunzător.

În *Republica II,* 380 d: divinitatea se manifestă „când într-un fel, când în altul, o dată cu identitatea sa care își schimbă *aspectul* luând diferite *forme* – altădată creând în spiritele noastre iluzii...?" – ἐν αλλαις ἰδέαις. ... ἀλάττοντα τὸ αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλας μορφάς.

Aici apare atât *eidos,* cât și *idéa,* în plus și *morphé,* ceva ce complică întrucâtva lucrurile. Aproape în identitate, cei trei termeni nu prea mai permit o distincție clară. Aceasta îi și determina pe unii eliniști să nu caute diferențieri decât poate stilistice: „de se présenter à nous tantôt sous une *forme* et tantôt sous une autre? Une fois avec sa personnalité dont elle échange *l'apparence extérieure* contre de multiples formes ..." (Robin, în *Oeuvres...,* I, p. 931); „una volta in una *forma,* una volta nell'altro, o effetivamente modificando il suo *aspetto* in multi *modi...* "(Radice, în *Tutti..., La Rep.,* II, 380 d*);* Franco Sartori, în schimb, recurge la „caracteristică" (= *idéa),* la

„aspect" (*eidos)* şi la „formă (*morphé):* „con certe *caracteristiche* ora con certe altre? ... a mutare il suo *aspetto* in molteplici *forme"* (*La Rep.* II, 380 d).

Nu trebuie neapărat să se caute sensuri individualizatoare şi acolo unde ele nu prea există. Putem presupune că Platon însuşi în varii contexte, când distanţa *eidos* de *idéa,* când, dimpotrivă, într-atâta apropia un termen de altul încât ei deveneau interşanjabili. Mai putem bănui însă şi vreo intervenţie a copiştilor. Neavând textul-martor originar, ipoteza este plauzibilă.

Totuşi, chiar şi în *Rep. II,* 380 d, fie şi o uşoară depărtare a lui *eidos* de *idéa,* pentru a nu mai vorbi de aceea faţă cu *morphé,* este posibilă. Dacă este să le recunoaştem proprietatea, *eidos* şi-ar păstra „primatul" numind, poate, mai curând acel ceva-ce-îşi-schimbă-aspectul decât „aspectul" pur şi simplu, pe când *idéa* ar sta pentru felul-de-a-fi (un fel ori altul), ca *morphé* să fie forma („multiplele forme").

În *Phaidros* 251 b *eidos* este modul de a fi/temeiul/fiinţa sufletului" – Ψυχῆς ειδος care „creşte din rădăcină" „prin efluviul frumuseţii. Adesea (în *Phaidon) eidos* trece şi ca specie (categorie, clasă): „două specii/categorii de realităţi: cele vizibile şi cele invizibile" (79 a); „altă specie de cauze" – αἰτίας ἄλλο εἶδος" *(97* d); în *Republica:* „a treia specie a binelui" – τρίτον εἶδος ἀγαθοῦ (357 c), „speciile sufletului" – τῆς ψυχῆς εἴδη (595 b) ş.a. Mai stă şi pentru: caracter – caracteristică: a ceea ce „posedă mai mult sau mai puţin acelaşi/aceeaşi caracter/caracteristică" – ἐν γέ εἶδος..." *Menon, 72 c).* Mai adesea însă este temei (şi model), ca *idéa* însăşi: „şi-au exprimat acordul admiţând realitatea singulară a fiecărui *eidos"* – ὠμολογεῖ το εἶναί ἕκαστον τῶν εἰδῶν (*Phd.* 102 a); referitor la „drept şi nedrept, la bine şi rău, la orice alt *eidos ..."* – τῶν εἰδῶν *(Rep., 476 a);* meşteşugarul „produce *eidos* – τὸ εἶδος ποιεῖ despre care spunem că este realitatea însăşi a patului ori un pat oarecare?" *(Rep.,* 597 a).

Eidos, aici, pare a fi atât temeiul care în-temeiază (în-fiinţează) cât şi paradigma, specia, pe scurt, universalul. Robin recurge la *formă,* Franco Sartori la specie: „construisce la specie" (*La Republica,* 597 a). Des Places găseşte că, în acest context, cel puţin, *eidos* stă ca „idée" (*Lexique ..., eidos, 6).* Poate că da. Totuşi, alteori *idéa* însăşi pare a-şi

limita semantica. În *Rep.* 369 a, este mod de a fi după o paradigmă: „în modul de a fi al celui mai mic ni se dă imaginea celui mai mare" – φαντάζεσθαι ἀλλοτε ἐν αλλαις ἰδέις. Cam la fel în *Phd.* 102 d: modul de a fi/modelul triadei: realității corespunzătoare acestuia nu are a se impune altul opus „acelei forme care se realizează în realitatea respectivă" – ἡ ἐναντία ἰδέα ἐκείνῃ τῇ μορφῇ. În *Rep.* – 505 a este și mod de a fi, dar și „natura" – esența: „nu există obiect mai important de studiu decât natura/esența binelui" – τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα; la 507 b, apoi lucrurile multiple „sunt văzute, dar nu sunt și în intelect", în timp ce *Ideile,* unice, sunt în intelect nu însă și văzute" – τὰς...ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁ ῥᾶσθαιδιου. Ca „naturi unice" (*natures unes,* traduce Robin), *Idéai* sunt, deopotrivă, temei și model, prin urmare preiau și din ceea ce semnifică mai cu seamă *eidos – eide,* adică faptul de a întemeia – ființa. Ceva mai încolo însă (la 596 b) *idéa – idéai* pot fi luate cu precădere în funcție paradigmatică: „dacă se întâmplă să gândesc bine relativ la artefacte bunăoară pentru pat și pentru masă există două *idéai:* una pentru pat și alta pentru masă" – ἰδέαι μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης. În urmare, meșteșugarul nu trebuie să fie cu ochii *„la idéa,* ca unul să facă paturi și altul mese?" – πρὸς τὴν, ἰδεαν βλέπων... ποιεῖ τας κλινας...

De bună seamă, o distincție categorică nu se poate face neexistând, poate, din bună intenție. Platon nici nu folosește la întâmplare *eidos* sau *idéa,* nici însă nu le fixează în câmpuri semantice perfect circumscrise. *Eidos* și *idéa* comunică, interferează, ceea ce nu este o slăbiciune. Dimpotrivă.

7. Eidos, *ca pro-iect*

În distincție atâta încât să capete operaționalitate maximă, în plus, *eidos* și *idéa* cel mai adesea semnifică particular în funcție de context. Și aceasta fiecare în parte. Temei în *Euthyphron,* în *Gorgias* 503 d-e, *eidos* are un înțeles puțin diferit, dar, oricum, complementar: „omul de bine, acela care atunci când zice ceea ce zice vizează mai binele vorbește la întâmplare și nu are ceva anume? Este, de altminteri, și cazul meșteșugarilor care urmărind să dea artefactelor o

anumită identitate/individualitate (τὸ εἶδος) nu procedează la întâmplare pentru a-şi face lucrarea ..."

Pictorii, arhitecţii, constructorii de nave, ca oricare alţii, aşează materialele într-o ordine anume, făcându-le „să se potrivească şi să se îmbine între ele până ce totul se constituie într-o lucrare ce presupune o ordine şi o armonie. La fel şi cei ce se ocupă cu trupul, pedotribii şi medicii, pun în ordine (taxis) şi armonie (*kosmos)* trupul omenesc".

Mutând planul: ca lucrurile, fiecare în parte, şi toate într-un ansamblu să fie ordine şi armonie, în ordine şi în armonie, ca să aibă, deci identitate/individualitate, un mod de a fi, la urma urmelor pentru a fi (întrucât ele, cam asemenea artefactelor, sunt creaţii din nimic, aproape în sensul de mai târziu, creştin) ele au nevoie de un temei – model cam cum făptuirile omeneşti sunt (pre) determinate într-un proiect. Pentru ele hotărâtor este acesta, iar nu materia.

8. „După întreg" şi „după parte"

În *Menon, eidos* este şi figură, chip: „îmi pare că semeni şi la chip şi altfel cu peştele – torpilă..." – εἶναι τὸ τε εἶδος (80 a) dar şi (la 72 c) acel ceva care face ca lucrurile să fie într-o specie sau alta, într-un gen sau altul: „chiar dacă sunt multe şi de tot felul, virtuţile, fără excepţie, au cel puţin o caracteristică/o calitate comună care este unică şi care face ca ele să fie virtuţi ..." – ἐν γέ τι εἶδος ταὐτον ἁπασαί ἐγουσιν δι ὅ εἰσὶ ἀρεταί. Una şi unică, Virtutea ca *eidos* poate fi definită ca un întreg, nici divizibil, nici decompozabil: „să-ţi ţii promisiunea şi să-mi spui ce este virtutea ca întreg / totalitatae, fără să faci din una mai multe ..." – κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς πέρι ὁ τί ἐστιν... (77 a). Cel mai adesea, κατα ὅλου pare a însemna: *„general generalitate. (*Robin, *Dans sa généralité;* Francesco Adorno, *in generale,* la fel şi Reale, *în general* şi în traducerile româneşti: Papacostea, Lupaş). Or, dacă, de regulă, κοθόλου este echivalat prin *universal* şi ceea ce e mai important, dacă *universal* semnifică mai tare în câmp ontologic decât *general,* acesta mai curând numind ceea ce este comun într-o serie – κοινός, lui κατὰ ὅλου i-ar fi mai propriu: după întreg (vd. Frenkian, *Note ...,* în *La methode ...,* p. 42).

Eidos – eide, idéa – ideai au condiția universalității proprie *ființei* înseși dacă sunt necompuse, indivizibile, fără început și fără sfârșit (precum individualele), nici mai mult într-o parte, mai puțin în alta, sau într-un fel sau altul, în vreo parte sau într-un timp. Ci mereu în identitate cu ele însele, ca Frumosul din *Symposion* 211 b, „prin unicitatea lor formală".

„Universalitatea" este condiție a „ființei", în primul rând datorită unicității ei, pe când „generalitatea" aparține lucrurilor. Numai acestea sunt în comuniune ori au ceva comun, ceea ce are temeiul în universalitate, prin participare. Generalitatea, prin urmare, este concept ontologic de al doilea grad.

„Albinele sunt multe și de tot felul", dar ele sunt în identitate „prin raportare la faptul de a fi albine" (72 b). La fel, virtuțile și orice altceva.

În identitate (în limitele generalității) albinele sunt în primul rând pentru că există (sunt în-ființate). De unde le vine ființa, le vine și identitatea, la nivel prim, întrucât *toate* sunt prin temei și apoi, prin aceea că, mai multe, ele au ceva comun. Modul de a fi al lor, în funcție de *eidos* („pentru ce/din ce cauză sunt albine?" 72 b) înseamnă că sunt „după întreg", fiind, fiecare în parte, asemenea lui. Și, totuși, ele sunt și deosebite, firește, prin altceva decât prin ceea ce le dă identitatea. Anume, prin „frumusețe, prin mărime și altele la fel" (72 b). Dar, dacă fiecare albină ori fiecare virtute (aceea a bărbatului, aceea a femeii, aceea a copiilor, aceea a vârstnicilor, apoi, curajul, chibzuința, înțelepciunea, generozitatea și atâtea altele) sunt conforme cu *albina*, într-un caz, cu *virtutea* în celălalt de unde și cum deosebirile? Doar *eidos* în sine este la fel pentru toate lucrurile dintr-o serie: *albina* pentru albine, *virtutea* pentru virtuți. Dar cel puțin două albine și două virtuți se deosebesc. Mai „participă" ele la întreg, ori numai *la „parte"? În urmare, deși după întreg sunt și după parte* – katha meros? Dar *eidos* nu are părți. Atunci?

Nu avem a căuta un răspuns nici aici, în *Menon* adică, nici în *Parmenides,* unde întebarea este formulată în pură aporeticitate: participantul participă la întreg ori numai la o parte? – ὅλου του εἶδος μέρους (131 a). Cu mult mai importantă era problema, după cât se pare, pusă (presupusă) încă în *Menon.* Dacă este așa, dialogul

Parmenides era de desăvârșire a unui proiect de justificare a metafizicii gândit de la început.

Din *Menon,* fie și în parte, se întrevede *Parmenides.* Nu însă explicit, propedeutica în ordinea didacticii (a deprinderii exercițiului de a gândi ontologia critic, adică pentru metafizică) impunând, ca și în cazul *Ideii,* crearea nevoii: acum, de această întrebare pe cât de tulburătoare, pe atâta de însemnată.

9. *Deconstrucție și ontologie*

„Cuvântul *onoma* îmi pare a fi construcția unei propoziții care spune că numele este chiar ființa/fiindul (*ón)* de cercetat" *(Cratylos,* 421 a). Dacă chiar numele numelui indică ființa, atunci puțin, după cum este mai apropiat sau mai depărtat, dă seama de aceea.

Când țesătorului i se strică suveica, tâmplarul nu face alta privind-o pe aceasta, ci „acționând modelul (*eidos)* după care o făcuse și pe cea frântă". Prin urmare el urmează „suveica-în-sine", adică, altfel spus, *eidos* al oricărei suveici (389 a). Meșteșugarul nu se ia după „fantezia" sa, ci după însăși „natura" lucrului. Nu la fel procedează și „făuritorul de nume" (*nomothétes)?* Deci, „nu se cuvine ca legiuitorul acela să știe să imprime în sonete și silabe numele potrivit cu firea proprie lucrului?" (389 d).

„Instituirea de nume" nu este ceva de rând, pentru că provenind din însăși „natura" lucrurilor, presupune o știință adâncă, proprie doar „dialecticianului". Tot lui i se cuvine să-i învețe și pe ceilalți dreapta folosire a numelor (390 c și urm.). Altminteri, vorbind incorect adică, s-ar săvârși „nu numai o greșeală în sine", dar s-ar păcătui „și împotriva sufletelor" (*Phaidon,* 115 e). Greșeala în sine ar putea să fie împotriva firii înseși a lucrurilor și astfel a adevărului. Numele, prin urmare, ca lucrurile, „participă" la „natura" acestora, fiind „primul" adevăr cu privire la ele. Aceasta începând chiar cu numele divinităților. *Zeus,* bunăoară, „este nici mai mult nici mai puțin decât *logos",* adică de-finirea, verbalizarea naturii ascunse (*Cra.* 396 a; vd. Joly, *Le Renversement platonicien,* p. 29). Chiar dacă unii îl numesc *Zena,* alții *Dia,* ambele nume, reunite, „ne dezvăluie natura

zeului, adică tocmai ceea ce spunem noi că e potrivit numelui", de îndată ce *prin el* (*dia hon*) dobândesc viață (*Zen*) toate ființele vii, iar ca „ivit" dintr-o mare inteligență" (*dianoia*) este și *Dia* (396 a – d). Înălțarea privirii spre cer este *oura nia* (cerească) pentru că „vede ceea ce este în înalturi" – *horôsa ta áno*. De aici și *Ouranos*, divinitatea străveche a cerului și cerul însuși (396 c – d). Dar și numele generic *theos/theoi* era expresia naturii proprii. Vechii locuitori ai Eladei „nu credeau în alți zei decât în aceia pe care-i recunosc și astăzi mulți dintre barbari: soarele, luna, pământul, astrele și cerul. Văzând că toate se mișcă și aleargă fără de oprire, ei le-au numit *zei* (*theoi*) datorită însușirii lor naturale de a alerga – *thein* (397 d).

Ousia, adică „esența lucrurilor", era *Hestia*, Vatra lumii și astfel centru-temei, în funcție de care lumea era ordine (*kosmos*). Aceasta înseamnă că Hestia era ceea ce era prin participare la *Ousia* (401 C – e). *Antóropos*, adică numele ființei noastre, noi, în deosebire de celelalte viețuitoare, suntem a ceea ce „examinează ce a văzut" – *anathron ha opope* și astfel se smulge din starea de indistincție, înălțându-se *àna* – sus, în sus (399 c). Trupul – *sôma* era mormântul – *séma* sufletului, dar și acela prin care acesta se arăta. Datorită trupului, sufletul semnifica (*sema, semainei*). Rânduind, sufletul – *psyché* era virtutea care *mână – okhei* și *menține – exhei natura – physis; physekhe* (400 a – d). Și în acest fel, toate celelalte exerciții de deconstrucție, peste o sută (112) și dintr-un câmp întins: pe lângă *Ouranos* și *Zeus, Cronos, Poseidon, Apollon, Ares, Hephaistos, Eros, Hades, Atena, Afrodita, Dionysos*, dar *și foc, aer, eter, pământ, astre, fulger, inteligență, înțelegere, dreptate, știință, intelect, artă (techné), bine, rău, frumos, urât, plăcere, durere, dorință, adevăr, minciună, părere* ș.a.

Este inutil de discutat valoarea etimologică a exercițiilor platonice pentru simplul motiv că ele nu sunt etimologii. Sau nu identificarea sensurilor prime, gramatical vorbind, stătea în intenția lui Platon.

Operațiunea de tip deconstructivist pare să fi urmărit aducerea limbajului în sprijinul îndreptățirii ontologiei și metafizicii.

În sine, mimeologismul, zicând astfel după Gerard Genette, este și așa va rămâne, fiind netestabil, o ipoteză ca, de altfel, și convenționalismul. În consecință, problema nu este de atașare sau,

dimpotrivă, de desolidarizarae, de ipoteza platonică. Ea ține de cu totul altceva, anume ca deconstruind, prin cuvânt, să se ajungă la ființă. Era altă cale și încă regală. Astfel încât printr-o parafrază la *Theaitetos*, 186 c., s-ar putea întreba dacă ajunge la ființă, acela care n-a ajuns la cuvânt.

10. *Mărturia sufletului*

Deși cel mai narativ dialog platonic (se întâmplă ceva în modul de a fi al tragediei), *Phaidon*, cel puțin prin „metafora emblematică a *celei de a doua navigații*", poate să treacă drept o *Magna Charta* a metafizicii occidentale" (G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreda*, p. 145).

Deuteros plous trebuia să facă „prima demonstrație a faptului de a fi al ființei metaempirice, suprasensibile și transcendente" (*ibidem*). De altfel, întregul dialog, în substructura lui, aceea la care se ajunge prin a doua navigație (ori scufundare, ca aceea a scufundătorului din Delos despre care vorbea Socrate: „e nevoie de un scufundător din Delos spre a înțelege totul", din cartea lui Heraclit – Diog. Laert. II, 22), este o asemenea demonstrație. Paradoxal, „narațiunea" oferă cadrul astfel încât ea însăși pare a fi participantă.

Phaidon din Elis istorisește lui Echekrates „ce-a zis Socrate înainte de moarte", „cum și-a dat sfârșitul" (*Phaidon, 57 a)*. Mai trecând ceva timp (atâta cât a fost nevoie ca să revină de la Delos procesiunea rituală menită să-l celebreze pe Theseos) între judecată și moarte, Socrate se pregătea pentru marea trecere dezvăluind celor care îl înconjurau tainele, bănuite de el ale lumii ascunse. Toată viața îi fusese pregătire pentru moarte – *melete thanatou* dar nu experiind-o, ci exersând mereu în cea de a doua navigație. Exercițiul onto – metafizic, așadar, dădea sens acelei pregătiri de vreme ce meditația asupra ființei era, de fapt, asupra ascunsului pe care cele ce îl dezvăluie în egală măsură îl și învăluie.

Suflet și corp, noi suntem astfel după cum este și lumea: într-o parte invizibilă (suprauraniană), în alta vizibilă (pământeană). Așa stând lucrurile, urmează să ne întrebăm sufletul ca el să depună

mărturie despre ceea ce este în sine, suprasensibil. Motivul pare extra filosofic, dar aparența aceasta ține de „prima sa navigație". Preluarea sa în metafizica și în teologia creștine, începând cu Tertulian în *De testimonia animae,* este un prim indiciu.

„... Ceva mai asemănător celor fără chip vizibil", sufletul este acela care și poate să treacă, înapoi, linia de demarcație dintre cele două tărâmuri. (*Phd.* 79 b).

Că este „ceva mai asemănător", o demonstrează câteva argumente: acela al contrariilor, acela al „reamintirii", acela al unității și simplicității sufletului. Toate se reazemă pe presupoziții care privesc „partea" invizivibilă, ceea ce, dacă ele urmează să facă o demonstrație a legitimității ideii de ființă-în-sine, ar putea să pară falacios (în cerc). Numai că, întrucâtva ca în „argumentația ontologică", se presupune *acel ceva dincolo de care nu mai poate fi gândit altceva,* argumentele vin să facă trecerea de la *a fi în minte* la *a fi în sine* ori, altfel spus, la instituirea transcendentului.

Argumentele platonice sunt doar mijloace în această operațiune, fapt care le face să țină de prima navigație.

Stă ca un principiu proveniența a ceva din contrariul său: „nu numai la oameni trebuie să cercetezi acest lucru ... dar și la celelalte viețuitoare, ca și la plante și, într-un cuvânt, la tot ce are parte de naștere; trebuie să vedem dacă toate câte se nasc se ivesc în același chip, adică din contrariile lor. Bineînțeles, vorbim de contrarii, cum este frumosul față de urât, dreptul față de nedrept și așa mai departe cu miile de realități" (70 d – e).

Prin urmare, toate cele ce sunt, acum și aici, provin din ce nu sunt; la fel și acestea din cele ce sunt. „Dacă nu am încuviința treceri reciproce și neîntrerupte ale contrariilor, mergând ca într-un cerc, dacă am zice că este numai o trecere simplă, de la un contrariu spre celălalt, și nu am admite întoarcerea către cel dintâi, nici calea întoarsă, fii sigur că, o dată cu moartea tuturor, toate ar primi aceeași înfățișare; ar ajunge în aceeași stare și toate ar înceta să se mai ivească" (72 b).

Toate cele ce apar, ca în fragmentul anaximandrian, sunt chemate înapoi. Existența și non-existența se leagă, pentru că nici una nu este în absolut. Cât se presupun, aceasta înseamnă că putem gândi

un dincolo de ele şi deci dincolo de a fi şi a nu fi, totdeodată. De acest ceva în sine are a-şi aduce aminte sufletul, o dată ce a revenit şi s-a alăturat, tot pasager, vreunui trup.

Aná, sus, în sus, şi *mneme,* memorie, amintire *ànámnesis* numeşte acţiunea de (re)amintire (*reminiscentia,* lat.). În platonism semnifică altceva sau, oricum, mult mai mult decât în accepţie elementar – psihologică. Prefixul *ἀνα,* pe care „îl găsim în ἀνάμνησις, implică „ideea unei întoarceri către", ceea ce poate să facă din „rememorare", „o întoarcere către ţinutul originar şi divin al cunoaşterii adevărate" (Jean Brun, *Socrate,* p. 89). Este „descoperirea cunoaşterii a *priori* pe de o parte, a autonomiei cunoaşterii, pe de alta" (P.M. Schuhl, *L'oeuvre de Platon, p. 91).* Sau este „reîntoarcerea spiritului, de îndată ce vine în contact cu lucrurile sensibile participante, amintirea Ideilor contemplate în lumea inteligibilă" (Paul Foulquie, R. Saint – Jean, *Dictionnaire... Reminiscence).* „Rădăcină şi condiţie a cunoştinţei", inducere „de la ceea ce este odată pentru totdeauna către interioritatea sufletului nostru" (G. Reale, *Storia della filosofia antica,* II, p. 187, 188). În *Menon* (81 b – 86 c), ca şi în *Phaidon* (72 e – 77 a, 91 e – 92 c), în *Phaidros* (249 c), în *Republica* (510 d), în *Timaios,* 41 e – 42 b, în *Philebos,* 34 b, în *Legile* 732 b, mai mult, mai puţin „doctrina" reamintirii comportă două feţe sau maniere de abordare: una *mitică,* alta *dialectică"* (Reale, *op. cit.,* p. 188). Aceea mitică, descinsă din tradiţia orfico-pitagorică, neînsoţită de cea de a doua îşi putea păstra intactă semnificaţia. Cum însă ei îi urma „cu exerciţiu maieutic cu o extraordinară deschidere demonstrativă", aceasta încă în *Menon,* trecea în regim de mijloc, în aceeaşi ordine propedeutică (ibid. p. 189). Mitologia, mai ales în reconstrucţie platonică, este, în genere, fascinantă. Nu se abate de la regulă nici aceasta a anamnezei: „Sufletului, nemuritor şi născut în repetate rânduri, după ce a văzut cele de-aici şi pe cele din lăcaşul lui Hades, toate lucrurile, nu-i scapă nimic pe care să nu-l fi învăţat. Şi nu-i nici o minune că are puterea de a-şi aduce aminte de virtute şi de atâtea altele, pe care le-a ştiut odată mai înainte. Întrucât natura este toată înrudită şi întrucât sufletul le-a învăţat pe toate, nimic nu-l opreşte ca, urmând făgaşul unei singure amintiri, să afle pe toate celelalte. Aceasta, când unul este îndrăzneţ şi

nu-şi curmă cercetarea. Căci faptul cercetării şi al învăţăturii nu-i, în definitiv, decât o amintire" (*Menon*, 81 c – e), „Învăţarea noastră nu-i altceva decât o reamintire. După acest principiu, în chip necesar am mai învăţat cândva, în alte vremi, cele ce ne amintim acum. Aşa ceva însă n-ar fi cu putinţă dacă sufletul nostru n-ar fi existat într-un fel mai înainte de a fi apărut într-o întruchipare omenească. Şi pe această cale sufletul apare ca nemuritor". Că lucrurile stau întocmai, „dă cuiva să dezlege o problemă de geometrie"; dar mai pot fi aduse alte dovezi. Astfel, dacă cineva aude sau vede ori percepe pe altă cale ceva, „nu cunoaşte numai acel lucru, ci gândeşte şi un altul a cărui cunoaştere nu e aceeaşi ci alta..." În acest caz „oare nu zicem pe drept cuvânt de aceasta că-i reamintirea unui lucru ce a fost cândva în minte?" În mod obişnuit, dacă vezi sau auzi ceva ce a aparţinut cuiva ştiut, îţi aduci aminte de acela. „Este o reamintire". La fel, văzându-l pe Simmas, îţi reaminteşti de Kebes, portretul unuia îţi trezeşte în minte chipul celuilalt. Două lucruri egale fac să răsară în suflet „ideea egalului". Aceasta înseamnă că „a trebuit să fi cunoscut într-un fel egalul în sine, în ce este el". Prin urmare, suntem constrânşi să admitem că am dobândit „cunoştinţa egalului mai înainte de a ne fi folosit de simţuri". Şi tot aşa, cunoştinţa celorlalte: a frumosului, a bunătăţii, a dreptăţii, a evlaviei, a acestora şi a celorlalte în sine. Cunoscute ele, rezultă că sufletele noastre, „aveau fiinţă şi mai înainte de a fi într-o înfăţişare omenească, fără corp, şi aveau puterea de a cunoaşte". Dacă sufletele îşi reamintesc de ceea ce este deasupra celor perceptibile, şi ele îşi reamintesc, atunci cu necesitate sunt „acele esenţe". Iar, o dată cu ele, şi sufletele trebuie să fi avut o fiinţă înainte de naştere (*Phaidon* 72 e – 77 a).

Asemenea cu „ceea ce este nemuritor, inteligibil, simplu, indivizibil, veşnic ... identic cu sine" sufletul aduce astfel „cu ceea ce este divin" (*Phd.*, 80 a-b). În şi din locuri „supraurаniene", prin inteligenţă, „cârmuitoare" a sufletelor, acestea pot să contemple „ceea ce fiinţează în sine şi este fără de culoare, fără de formă, de neatins în vreun fel". În „jurul" (sau ca în poemul parmenidian, „de-a lungul" δ'επι) ceea ce este în sine stă „neamul/familia/genul – γένος ştiinţei autentice". „După cum mintea zeului se hrăneşte cu spirit şi ştiinţă

pură, tot astfel gândirea oricărui suflet care urmează să primească ceea ce i se cuvine, contemplând iarăşi realitatea în sine îşi găseşte mulţumirea şi capătă hrană şi desfătare în contemplarea adevărului până ce rotaţia în cerc o aduce în acelaşi punct. În timpul acestei rotaţii, ea priveşte dreptatea însăşi, tot asemenea şi cumpătarea; şi ştiinţa care nu este ataşată devenirii ori aceea care se schimbă cu schimbarea lucrurilor, prin urmare ştiinţa numită de noi a realităţilor în sine. Astfel contemplă sufletul toate cele ce sunt în şi prin sine şi desfătându-se cu privelişlea lor se cufundă înlăuntrul cercului şi se întoarce iar acasă" (*Phaidros, 247 c – e).*

Cam aceasta este „naraţiunea" sau, mai bine spus, prima aşezare a textului (primul nivel), descumpănitor dacă nu se trece la cea de a doua, prin simpla ignorare a sa, ceea ce este grav.

Mitologia platonică este seducătoare, pasajul din *Phaidros* mai cu seamă fiind de o poeticitate totală. Ce sau cât mai trebuia ca reprezentarea „locului supraceresc", acolo unde sufletele „ies în afara bolţii şi se opresc pe spinarea ei, şi cum stau ele aici, rotaţia cerului le învârteşte şi pe ele, iar ele privesc cele ce sunt în afara cerului" dacă „până acum nici un poet pământean nu l-a cântat cum se cuvine şi nici nu-l va putea cânta vreodată"? (*Phdr.* 247 b – c).

Dar problema este alta decât poeticitatea mai pură sau mai pământească. Miturile poetice ori metafizice în cel mai bun caz rămân în spaţiul incert al pământului nimănui. Cât le citim dinspre poezie, ele par retransfigurări într-o măsură anume cu mijloacele metafizicii, iar cât ne raportăm filosofic, dau seamă de virtuţile metafizice ale poeziei.

Dialogurile acestea, *Phaidon* şi *Phaidros* mai cu seamă, sunt şi poezie, sunt şi mitologie. Cine se interesează de una sau de cealaltă poate, fără teama de a greşi, să-şi ia libertatea de a trece poezia ori mitologia între dominante. Dinspre cea din urmă, îndeosebi, motivul *platonic* al reamintirii îşi poate dezvălui virtuţi, altfel de nepresupus. În conştiinţa mitică (în limbajul şi în logica proprii) reamintirea cu întreaga sa reţea (nemurirea sufletului, coborârea şi urcarea, moartea şi naşterea, metensomatoza) este perfect posibilă ca adevăr. Aceasta, tot aşa cum în călătoriile mitice imaginarul este mai tare (mai *adevărat)* decât realismul, în zoologiile fantastice, centaurii, Cerber,

Sphinx au mai multă realitate decât animalele zoologiei naturalistice. Plutarh nu ezită să aleagă între „povestea faimoasă" și „canoane": deja oameni și întâmplări țineau, deopotrivă, de spațiul realului și de acela al imaginarului. „O poveste atât de faimoasă (întâlnirea cu Cresus, n.n.) și care are atâția martori și, ceea ce este mai de seamă, care se potrivește cu caracterul lui Solon și este vrednică de mărinimia și înțelepciunea lui, eu nu sunt de părere s-o arunc pentru niște așa-zise canoane cronologice" (*Solon,* 27).

Dar ceea ce este adevărat (în funcție de coerență) într-un orizont, nu mai este în altul. Reamintirea poate fi acceptată în câmp filosofic, doar dacă este altfel „decodificată".

Prima și cea mai de seamă problemă, hotărâtoare, este dacă procesul reamintirii are sens în limite cognitioniste. Altfel spus, reamintirea este a unor cunoștințe, deci este ea o re-cunoaștere? În urmare, se poate vorbi în platonism de motivul cunoștinței înnăscute?

Din păcate părerea este răspândită, poate, mai cu seamă pe calea literaturii de colportaj. Dintr-un *Dicționar de filosofie și de logică: „Idei înnăscute":* Idei sau cunoștințe aflate în minte anterior și independent de experiența senzorială. La Platon, cunoașterea Formelor derivă din Idei înnăscute, care sunt accesibile memoriei. La Descartes, toate principiile științei și ale cunoașterii se întemeiază pe idei clare și distincte, pe adevăruri incorigibile, care sunt înnăscute în minte și pot fi sesizate prin metoda rațiunii". Acestea, mai încoace, în 1984, la Pan Books Ltd, iar în traducere românească, în 1996. Ceva mai de mult, și în alt spațiu de cultură, „Platon susținea că omul care dorește să cunoască adevărul, trebuie să renunțe la tot ce e corporal [...], să se cufunde în observarea propriei ființe și să caute să-și reamintească ceea ce sufletul său nemuritor ar fi observat în lumea ideilor înainte ca omul să se nască", iar Descartes ajungea „la concluzia că în intelectul omului ar exista idei înnăscute, independente de experiență". Acestea, la rândul lor, sunt dintr-un manual de *Istoria filosofiei,* tradus la noi în 1957.

Fără să fie o regulă, dicționarele și manualele repetă aceleași improvizații; mai puțin lucrurile aplicate, mai întotdeauna, prin condiție nu în aceeași măsură dogmatice și stereotipe.

Repetându-se adesea, a ajuns aproape un loc comun punerea în identitate a „inneismului" cu "înnăscutul" în sens cogniționist. Dar pe lângă faptul că nu există vreo filosofie veritabilă care să fi lucrat cu o asemenea presupoziție, mai înainte de orice, aceasta nu era în modul de a fi al gândirii critice.

Tot ce se poate, Platon dădea „acestei probleme o semnificație speculativă, în care este vorba de esența cunoașterii, și nu despre felul empiric de a vedea procesul câștigării cunoștințelor". Apoi, „reamintirea", termen „nepotrivit" în echivalare modernă), etimologic, trimitea la faptul interiorizării, „de a intra în sine; acesta este sensul adânc al cuvântului. În acest sens, putem spune că luarea de cunoștință de universal nu este altceva decât o reamintire, o intrare în sine; se poate spune că din ceea ce se prezintă mai întâi în chip exterior și este determinat ca diversitate, noi facem ceva interior, ceva universal prin faptul că intrăm în noi înșine..." (Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei* I, p. 489–490).

Și încă ceva, pornind chiar de la maieutica aplicată sclavului, în *Menon,* 82 b – 85 c. Fără de vreo cunoștință , sclavul lui Menon, dialectic, este adus până la construcția geometrică a lui $\sqrt{2}$. „Îți dai seama, Menon, cât a înaintat până acum acest sclav pe calea reamintirii? Căci, la început, nu știa care-i latura unei suprafețe de opt picioare, lucru pe care nu-l știe nici acum, însă o știe și răspundea îndrăzneț, ca unul care o știe și nici nu gândește că e în încurcătură. Dar acum se socotește în încurcătură și, în măsura în care nu știe, nici nu se crede știutor" (84 a – b). Starea de nedumerire era încurajatoare. Tot întrebat și nu învățat, sclavul ajunge să-și dea seama că „dacă ăsta-i numele ei, atunci cu diagonala se dobândește o suprafață îndoit de mare" (85 b). Neștiutor la început, prin întrebări „părerile" i se pun în mișcare „și-i apar ca un vis". Astfel devenea „un cunoscător fără să-l fi învățat nimeni" (85 c – d).

Ajungea sclavul geometru fără să fi învățat geometria? Preexistă în el știința ori ca în fiecare și el, așa-zicând după Aristotel, era un geometru dormind?

Socrate este pus ca, prin interogații, să-l facă pe sclav să gândească geometric, ceea ce este altceva. Înnăscutul nu este ca un

depozit de cunoştinţe. De unde şi cum le-ar dobândi sufletul? Mitic, din vieţi anterioare: „– Le însuşise într-o altă vreme? Le învăţase încă de pe atunci?" (986 a). Ceea ce însă este mai greu de trecut în filosofie. De aceea, de îndată aceasta intervine schimbând sensurile: „dacă şi în timpul când este şi-n acela când nu este om, fiinţează în el unele păreri adevărate – am numit pe acelea care, trezite prin întrebări, devin cunoştinţe – atunci nu cumva sufletul lui se va fi pregătit din totdeauna pentru cunoaştere?" (86 a). Şi sufletul sclavului era pregătit pentru geometrie fără a ascunde în sine geometria.

Nemuritor şi putând trece dintr-o existenţă în alta, cu fiecare avatar sporeşte prin participare, faptul neînsemnând dobândirea de noi şi noi cunoştinţe, ci pregătirea pentru ele. Metensomatoza (metempsihoza) este ca a fenomenologie a conştiinţei. Sufletul câştigă mereu în realitate pe măsură ce devine mai pregătit pentru a şti. Dacă aşa stau lucrurile, sufletul renaşte într-un trup ca o realitate structurată. Aceasta îl face să-şi aducă aminte de egalitate, de frumos, de bine, de evlavie şi de încă multe altele.

De aceea, decât să întoarcem „reamintirea" către mit, este mai folositor s-o deschidem, în cuprinsul unei filosofii tari a conştiinţei, către ineismul cartezian şi către apriorismul kantian. În istoria ideii de conştiinţă ca realitate structurată, platonismul, cartezianismul şi kantiansimul sunt ca trei trepte şi feţe, în acelaşi timp, ale aceluiaşi concept care era desăvârşit într-o direcţie în fenomenologia hegeliană, iar în alta (complementară) în fenomenologia husserliană. Altminteri, una dintre cele mai rodnice ipoteze platoniciene ar fi pierdută *pentru* filosofie. Câştigată prin lectura inversă (dinspre moderni) *pentru* filosofie, ea nu-şi pierde sensurile mitice. Citirea filosofică n-o anulează pe cealaltă, dar o acoperă, prin modul generic de a fi al lecturii: intenţională.

Totodată, aceeaşi raportare face din conştiinţa pură anterioară oricărei cunoştinţe o mărturie (un argument) pentru legitimitatea ontometafiziicii. Căci prin raportare la sine, prin sine conştiinţa pură era în măsură să gândească, printr-o sui-generis *analogia entis,* fiinţa însăşi. La aceasta mai participă şi cel de al treilea „argument", într-un fel, unire (dar şi mai mult) a primelor două.

Nemuritor, aceasta înseamnă că sufletul „a fiinţat mai înainte de a ne fi născut" şi că „după moarte va fiinţa mai departe". „Dacă a fiinţat şi mai înainte şi tinde spre viaţă şi naştere, urmeaxă cu necesitate că nu s-a putut naşte decât din moarte". Iar că este nemuritor, reamintirea o va fi argumentat îndeajuns (*Phd. 77a – d).*

Este sufletul ceva compus? Sau pot fi tot asemenea, compuse adică, egalul în sine, binele în sine, pe scurt „fiecare din cele ce sunt în sine"? (78 – d).

O caracteristică a celor compuse este aceea de a se schimba mereu, micşorându-se ori mărindu-se, tocmai unde nu au o natură unică. Cele în sine însă nu au a fi într-un timp sau într-un loc mai puţin, ca în alte determinări să fie mai mult. Frumosul în sine nu este într-un fel sau altul. Nici binele. Compusele însă da. Fiinţa noastră, bunăoară, alcătuită, cum este, din suflet şi corp. Ca alcătuire, aceasta, alta, oamenii se deosebesc. Nu la fel însă stau lucrurile cu faptul de a fi oameni. Aici, cum ar zice Aristotel, nu există variaţie de grad. Aceasta însă întrucât compusul din suflet şi corp participă la „esenţa" corespunzătoare, *Idéa* omului. Născute prin compunere, lucrurile lumii sensibile, nu numai că se micşorează şi sporesc, dar şi pier, prin descompunere. Aceasta este caracteristica majoră a „compuselor" şi, pornind de la ea, „argumentul sensibilelor compuse şi al inteligibilelor simple" se alătură celorlalte două în demonstrarea ideii faptului de a fi al fiinţei în sine. Cum ceea ce este simplu este peste tot la fel şi nu e mai mult sau mai puţin dintr-o parte sau alta, fiinţa în sine nu are cum să provină din ceea ce ar alcătui-o şi nici să piară. Dacă ar fi alcătuită, nu i-ar premerge elementele? Dar o condiţie de legitimitate a fiinţei în sine este originaritatea. Fără de aceasta s-ar ajunge la ceea ce constata Aristotel la Empedocles: acesta stabilea „patru elemente corporale: foc, aer, apă, pământ, care sunt veşnice" (ca foc, ca aer, ca apă, ca pământ), însă mai spunea „că înaintea lor au existat părticele foarte mici din acestea, ca elemente primordiale anterioare celorlalte..." (*Metaph.* A.4, 985 a 21; *De gen. et corr.B.7. 334 a 26).*

Dacă însă fiinţa este *simplă,* de unde şi cum *compusul?* Platon nu pune în mod explicit întrebarea, dar multe duc către ea. Pentru că, de îndată ce toate cele ce există şi se întâmplă în lumea sensibilă sunt şi au loc în termen de ceea ce întemeiază, până şi compunerea, până şi

naşterea şi pieirea trebuie să fie explicate prin acelea. Altminteri, în lumea sensibilă ar fi ceva care ar ţine de altceva. Atunci însă termenul prim ar cădea din condiţie.

Dialogul *Phaidon* pare, la acelaşi nivel I al textului, dogmatic. Aici mai mult ca în oricare alt dialog, Platon dă impresia unui ferm ataşament la doctrină. Numai că strategia lui are ceva din demonstraţia prin absurd. El presupune că lucrurile stau într-un fel, până la limita dincolo de care se simte nevoia intervenţiei raţiunii critice.

Aşadar ce explică ontologic compusul, naşterea, pieirea şi altele asemenea dacă *idéa* corespunzătoare nu are cum să fie? „După argumentele trase din ştiinţe ar urma să fie *Idéai* pentru toate cele despre care există o ştiinţă, iar după acela al unităţii unei multiplicităţi ar trebui să fie şi pentru negaţii, în sfârşit, dacă ceea ce a pierit este de gândit, atunci şi pentru cele ce au dispărut... Raţionamente mai riguroase ne-ar face să admitem unele *Idéai* şi despre cele în relaţie..." (Aristotel, *Metaph.* A.9, 990 b 10–15).

Pe scurt, *ar trebui să fie,* însă *nu trebuie să fie admise.*

Dificultatea, enormă, fiind de limită, este de tip aporetic, astfel încât nu se pune nici problema depăşirii, nici cealaltă, a impasului absolut. Prin urmare, suntem constrânşi să admitem că relaţia, negaţia, apariţia şi dispariţia, schimbarea şi mişcarea, creşterea şi descreşterea, compusul – compunerea, *ontologic* nu au legitimitate, însă în registru metafizic, da. În aceste condiţii, întrucât ontologia, în metafizică era refuncţionalizată sintactic, se impunea admiterea, deopotrivă, a faptului ca fiinţa să fie gândită ca temei absolut ca şi a aceluia ca existenţa: născută, pieritoare, multiplă etc., deci contrară termenului prim, să fie pusă în dependenţă de aceea. Aceasta, de altminteri, şi este aporia, marea aporie a metafizicii care strânge laolaltă dialogurile platonice. Ea se despleteşte în cel puţin nouă dacă luăm în seamă dialogul *Parmenides,* cu aporetica sa a Unului şi Multiplului, dar în ceva mai multe decât se trece dincolo de aceasta şi, mai cu seamă, cât se coboară până la „cazuri", cel mai adesea cruciale, însă.

Bunăoară, Mărimea în sine nu admite „niciodată să fie şi mare şi mică în acelaşi timp". Tot la fel, „mărimea ce se află în noi", adică aceea care, deşi secundă fiind prin participaţie, dă identitatea realităţilor sensibile (*Phd., 102 d).*

În condiția multiplului (ceea ce înseamnă, cel puțin două), realitățile acestea, în deosebire de cele inteligibile, în regimul Unului, sunt relative, cum avea să facă Aristotel, în sensul că pot fi „concepute în comparație unele cu altele" (*Categ.*, 7, 6 a). Prin urmare, despre acesta „se spune totodată că este mare și că este mic". Altfel însă, deci cât „mărimea" („micimea") se află în fiecare individual sau cât fiecare individual, deși într-o serie, participă la faptul de a fi *unu* al Ființei (paradigmei corespunzătoare) și, prin aceasta este ca unu, mărimea este mărime și micimea micime.

Totuși, dacă *mărimea în sine* și *micimea în sine* nu sunt comparabile, nici, cu atât mai puțin, nu trec una în alta: „Mărimea nu-și poate îngădui, rămânând ceea ce este, adică mare, să devină mică. Și tot așa micinea din noi nu consimte niciodată să devină nici să fie mare, precum nici un alt contrariu nu poate să rămână ce este și totodată să devină și să fie contrariul său ..." (*Phd.* 102 e).

Tot asemenea, cu *mărimea și micimea* în sine există „ceva" pe care îl numim „cald" și „ceva" „rece". Contrarii unul față cu altul sunt și „altceva" decât „zăpada" și „focul". Dar, dacă zăpada primește caldul, ea „nu va putea rămâne, fiind caldă, ce era, adică zăpadă" și dacă de foc se apropie recele, acela „ori îi va ceda locul, ori va pieri; niciodată nu își va putea îngădui, primind recele, să rămână, fiind rece, ce era, adică foc" (*Phd.* C – e).

În perspectivă ontologică, mărimea și micimea, caldul și recele ca realități în sine, nu comunică. Totuși lucrurile „copii" determină și sunt determinate. De unde și cum „acțiunea" și „pasiunea" în ordinea lor de existență dacă, ontologic, acelea nu au legitimitate?

Dialogul, poate, cel mai „parmenidian", *Phaidon* era, în partea sa mai ascunsă, în și mai mare măsură decât *Menon,* exercițiu preliminar aceluia din *Parmenides* și din *Sofistul.* Radicalitatea discursului ontologic, parcă pus sub semnul lui Parmenides, fiind de limită, anunța „paricidul".

Mai întâi, prin aceea că ființa în sine era resemnificată metafizic, altfel spus, ea, totodată, rămânea în concept ontologic, dar trecea și în regimul ființei determinate. Adică începea să fie gândită în dublă determinare: ca temei și întemeiate. Apoi, pentru că „în *Phaidon*

există deja ideea unei participații mutuale, etern reglată, a esențelor". Astfel se anticipează „doctrina din *Sofistul"* privitoare la «comunicația genurilor»" (Robin, *Platon, p. 109).*

11. *Definiția din* Symposion *211a*

Până la „marea ruptură" însă mai era nevoie de câteva operațiuni, puse toate sub semnul sintezei.

Deodată, în *Symposion* definiția frumosului de la 211 a, perfect ontologică, poate fi extinsă, fără de rezervă, asupra ființei înseși, între ea și „canonul" parmenidian din frg. 8 nefiind deosebiri decât de formulare: „frumosul care, mai presus de orice, este etern (αεὶ ὄν), nu se naște și nu piere, nu sporește și nu scade, care, nici nu este frumos dintr-un punct de vedere și urât din altul, câteodată mai puțin, câteodată da, alteori nu, nici frumos prin raportare la ceva și urât la alteeva, nici mai frumos în cutare loc, dar urât în altul, nici frumos pentru unii, dar urât pentru alții; care nu are față ori brațe sau orice alteeva din cele ale corpului; care nu este un raționament sau o știință, care nu stă în altă ființă fie și cu o parte a sa, într-o viețuitoare, de pildă, din cer sau de pe pământ, sau în orice alteeva, ci se manifestă în și prin sine însuși, etern în identitate cu sine prin unitatea/unicitatea formală – ἀλλ'αὐτὸ καθ 'αὐ τὸ μεθ 'αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, în timp ce toate celelalte ce sunt frumoase" *există prin participare.*

12. Idéa, eidos, pantelos on

Sufletele, despre care se zice că sunt nemuritoare, în *Phaidros,* abia când ajung în *hyperouranios topos,* locul acela supraceresc pe care „nici un poet pământean nu l-a cântat cum se cuvine și nici nu-l va putea cânta vreodată", poate, dar numai prin „cârmaciul" său, adică prin *noûs* (Ψυχῆς κυβερνή μόνω θεατηνῶ) să contemple „Ființa însăși care realmente este, fără de culoare, fără de formă și invizibilă" ('Η γὰρ ἀρχώματος τέ καὶ ἀσχηματιστος καὶ ἀναφὴς *οὐσία ὄντως οὐσα...),* temei și obiect al „adevăratei științe" (247 c – d). Sufletele

neputincioase însă cad fără să fi ajuns să contemple ființa – ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ἀπέρχονται (248 b).

Idéa și *eidos,* deși menținute în condiție, par să fie trecute în urma faptului-de-a-fi, semnificat de *Ființa-însăși-care-realmente-este.* Idéa numește *înfățișarea, chipul, configurația:* cel inițiat „vede o înfățișare ce aduce cu aceea divină care imită bine frumusețea însăși ori o anumită configurație a corpului..." – ὅταν θεοειδὲς προσωπον ἰδη...ἢ τινα σώματος ἰδέαν (251 a 4); *specii, moduri de a fi:* „desfrânarea are multe nume, pentru că multe sunt părțile și felurile ei de a fi" – πολυ ειδές; acela care se distinge în mai mare măsură îi dă celui corespunzător numele, care nu este nici frumos nici meritoriu să-l ai" – καὶ τούτων τῶν ἰδαῶν ἐκπρεπὴς ἡ ἀν τύχη γενομένς (238 a 4); *natura:* „despre natura lui/modul de a fi al lui (sufletului...)" – περὶ... τῆς ἰδέας αὐτῆς (= ψυχῆς; – 246 a4).

Cam la fel și *eidos;* formă, aspect, mod de a fi: sufletele inițiate prind putere, prin însăși ființa – modul lor de a fi – ὅπο πὰν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος (251 b 7); specie, categorie: „a putea să divizezi în specii/ urmând speciile – κατ εἴδη... (265 e 1).

Numind și ele *faptul-de-a fi, idéa și eidos* semnifică, mai tare în context, faptul-de-a-fi într-un fel sau altul în ordine esențială. Fără să fie altceva, numeric, Ființa-însăși-care-realmente-este (într-un fel, Ființa ca fiind aristotelică), față cu *idéa* și *eidos,* aduce, oarecum cu *pantelós on,* de mai târziu, cu „ființa totală care cuprinde în sine toate genurile", adică (Diès, *Autour de Platon,* p. 84). Aceasta întrucât τὸ παντελῶς ὂν atât în *Rep. 477 a* 3 (οτι τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶος γνωστόν – dacă ființa absolută este în absolut cognoscibilă), cât și în *Soph.* 248 e 8 (τὸ πανταλως ὅντι – numește *l'être universel* (cum traduce Diès) (*Le Sophiste,* p. 25) sau *essere assoluto* (Reale, *Storia ...II, p. 82). Idéai (eide)* înseși sunt „adevărata ființă, [...] ființa în sens universal, [...] ființa absolută" (Reale, *op. cit.*). Totuși ele aduc cu ființa absolută (a ontologiei) multiplicată (aproape) la nesfârșit. Deocamdată ele sunt încă într-o identitate de construcție ontologică. Oricum însă, deși o totalitate abstractă, Ființa însăși, din *Phaidros,* pare să deschidă calea către Ființa-ca-Unu, peste tot aceeași în măsura în care *ideai (eide)* dincolo de individualitatea lor, sunt, așa-zicând

de-o-ființă, dar, totdeodată, structurată (fără să fie compusă). *Ideai,* tocmai unde sunt de-a-ființă, nu împart și nu compun. Fiecare în parte este ființa, pe când aceasta nu este fiecare *idéa.*

13. *„Scara" din „Republica" VI*

Dialog *despre dreptate, Republica (Politeia,* prin urmare, ceva mai exact, *Constituția* sau *Guvernământul)* are multe deschideri: poate în primul rând către filosofia politică și către filosofia morală: dar nu fără de însemnătate sunt și altele: către filosofia artei, către filosofia și istoria religiei, către filosofia imaginarului, către istoria și filosofia mentalităților, către antropologie și nu în ultimul rând către ontologie și filosofia conștiinței și cunoștinței.

a. *„Alegoria liniei".* Sfârșitul Cărții a VI-a (509 d – 511 e) pare să fie o expunere a doctrinei, ca de școală, adică în rezumat, aproape dogmatică, așa cum și cât impune didactica, prea puțin aporetică și mai deloc interogativă, pe scurt, nu prea în stilul lui Platon, privitor la care filosoful însuși avea să se confeseze: „nu există vreo lucrare de-a mea pe această temă (a problemelor care îl frământau, n.n.) și nici nu va exista vreodată; căci nu e de fel ceva pus în vorbe, ca alte învățături; ci doar printr-o lungă experiență a lucrului acesteia și printr-o conviețuire cu el se poate întâmpla ca dintr-o dată, țâșnind ca din foc, să se înalțe o lumină care, o dată ivită în suflet, se hrănește din ea însăși" (*Ep. VII,* 341 c – e).

Dar, ca în genere, în textul platonic, la a doua scufundare, lucrurile apar altfel. Schematica de la 509 d – 511 e la o primă lectură parcă neplatonică, la a doua își dezvăluie o aporeticitate atât de radicală încât în mai mare măsură ca de oriunde, de aici se întrevede marea ruptură din *Parmenides.*

Pentru a admite, la prima mișcare, două mari planuri în arhitectonica realului: unul, *Inteligibilul* (Νοητόν) și altul *Sensibilul (*Αἰσθητόν) sau Vizibilul ('Ορατόν). Presupunând „o linie secționată în două părți inegale, împărțind apoi pe fiecare din acestea, în aceeași proporție" se va ajunge la următoarea „scară" a realului: în ordinea Sensibilului, primul segment, de limită, ar fi al imaginilor, iar tuturor

vieţuitoarelor, al tuturor celor generate şi al obiectelor, iar în aceea a Inteligibilului, tot de jos în sus, mai întâi este secţiunea obiectelor matematice, ca, apoi, să fie *Idéai* înseşi.

Imaginile (εἰκονες) erau „umbrele" şi „fantasmele reflectate în apă şi pe suprafaţa corpurilor opace, netede şi strălucitoare" – τὰς *σκιάς*, ἔπειτα τὰ ὕδασι *Φαντάσματα (Rep.* VI, 509 d – 510 a). Cât le priveşte pe celelalte ὁρατα (vizibile) sau δοξαστά (cele care fac obiectul opiniei), ele, în genere, alcătuiesc lumea lucrurilor.

Deasupra orizontalei, în această a doua alegorie din *Republica,* după aceea a peşterii, alegoria liniei, Inteligibilele (νοητὰ) sunt „inferioare": entităţile matematice – μαθηματα (numere, figuri geometrice) şi „superioare", adică *eide* înseşi.

Drumul „în jos", în ordine ontologică: *eide* –> *mathemata* –> *asistheton I* (lucrurile şi obiectele) şi *asistheton II* (imaginile), o scară a fiinţei, al cărei sens descendent presupune „degradarea", îl face posibil pe celălalt, epistropheic, pentru a zice astfel după Plotin, al ascensiunii sufletului. *Ta dokounta* ca la Parmenides, deşi în grade diferite, imaginile şi lucrurile, cele dintâi produc în suflet iluzia/ conjectura (εἰκασία) pe când lucrurile, în-credinţarea (πιστις). Împreună alcătuiesc opinia (δόξα), care dă seamă de δοξαστά.

Mathemata şi *eide* fac obiectul ştiinţei – *epistéme,* în două trepte şi ea. Cunoaşterea/cunoştinţa mathematică (*dianoia)* este „discursivă" (sau *moyenne,* cum Diès socotea că este mai potrivit), pe când aceea superioară intuitivă/noetică). „Acum aplică celor patru secţiuni următoarele operaţiuni ale sufletului: celei mai de sus, intelecţia/ dialectica – νόησιν μὲν ἐπι τῶ ἀνωτάτω, celei de a doua, discursivitatea – διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῶ δευτέρω, celei de a treia, încredinţarea – τῶ τρίτω δε πίστιν iar, ultimei, conjectura – τῶ τε λευταίω εἰκασιαν (*Rep. 511 d – e).*

Cum sufletul, originar, ţine de „prima" lume şi, deci, în aceea a sensibilelor este „căzut", prin natură şi menire el trebuie să se întoarcă. „Drumul în sus", aşadar, îi este impus de condiţia sa, ca şi, de altminteri, de arhitectonica lumii.

Operaţiunile sufletului corespunzătoare sensibilelor şi acelea determinate de inteligibile sunt în relaţia în care se află cele două mari

secțiuni înseși. Acestea sunt contrare cât Sensibilul are regimul existenței, iar Inteligibilul este ființa autentică. La fel în ordinea poziției lor față de suflet: primul fiind *opinabil* (δοζαστὸν) , pe când al doilea *cognoscibil* (γνωστων) sau intelecția (νόησλις): „asemănătorul față cu modelul cu care seamănă nu este ca opinabilul față cu cognoscibilul?" – πρὸς τὸ γνωστόν (*Rep.* 510 a 9); „[...] opinia ia seamă de lucrurile care devin, iar înțelegerea la esență. Raportul acesteia din urmă cu opinia este precum acela al intelecției față cu opinia" – νόησις πρὸς δοζαν (*Rep.* 534 a 7), deși în regimul și în relația în care sunt *epistéme* și *doxa* nu numai prin poziția de subordonare a acesteia, în masura în care numai împreună dau seamă de întreg, se presupun.

Ontologic, numai *epistéme* ca dialectică ajunge la adevăr: „ce este adevăr și ce nu" – αληθεία τε καὶ μή (*Rep.* 510 a 9). Sau altfel spus, numai dialectica ajunge la adevăr, de îndată ce numai ea contemplă ființa. Și doar ființa este adevărul, întrucât numai *ființa este.*

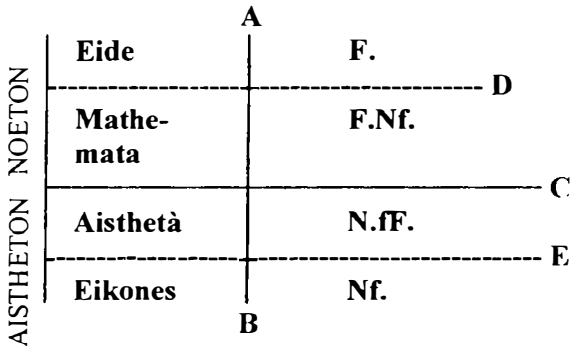
Dar metafizic lucrurile încep să arate altfel, aceasta chiar o dată cu *Rep.* 509 d – 511 e, prin legitimarea neființei, ceea ce „bate" către *Sofistul.*

Pe verticală, termenii-limită sunt: Ființa (reprezentată de *Bine* și de *Eide)* și Ne-ființa (ca *eikónes).* Primul termen intercalar (*mathemata),* tocmai prin poziția sa, capătă sensuri hotărâtoare pentru trecerea la discursul metafizic. Aceasta întrucât, deși parte a Inteligibilului, ca mediator face posibilă *gândirea trecerii* de la Unu, mereu în identitate cu sine, nenăscut și nepieritor, nelimitat și necompus la multiplu, coruptibil, cu început și sfârșit, limitat, compus. Deși inteligibile, *mathemata* sunt, totuși, realități de al doilea grad. Fiind prin participație nemijlocită au atâta „adevăr" cât îl asigură nemijlocirea, adică, mai mult decât al realităților de gradul trei, dar mai puțin decât al celor prime. Nemijlocit în termen de *eide, mathemata* mai înainte de orice *sunt,* dar tocmai unde nu au originaritate, și mai degrabă *există,* ele *nu – sunt.* Prin urmare aduc cu niște compuse, dar în sens metafizic, ele presupunând atât ființa, cât și neființa. Aceasta din urmă nu în accepție ontologică (parmenidiană), ca opusă ființei. Entitățile matematice *nu sunt* în sensul că nu au deplinătate ontică. Realitatea lor este de tip existențial, adică vine din, depinde de, stă în. Astfel încât

ele nu au a fi în absolut nenăscute, nepieritoare, fără început, fără sfârşit, chiar dacă au condiţia coeternităţii, chiar dacă ar avea-o şi pe aceea a coextensivităţii). Decalajul ontologic dintre fiinţa-ca-fiinţă şi fiinţa-ca-existenţă îi explică acesteia din urmă faptul de a fi şi de a nu fi, ca şi atributele, altele decât ale celei dintâi.

Lucrurile lumii sensibile, la rândul lor, pentru că participă la *eide* prin *mathemata,* deci nemijlocit, ele în mai mare măsură *nu sunt* decât *sunt*. Totuşi există, în măsura în care temeiul lor, fie şi depărtat, este fiinţa. Numai imaginile sunt nefiinţă: o dată că sunt „cópii" de al treilea grad, apoi întrucât, ca umbre sau ca *phantasmata* sunt ale lucrurilor, tot în lucruri.

Grafic, arhitectonica ar fi cam aceasta:



Fiinţa şi Nefiinţa îşi menţin, deci, statutul ontologic. Platon nu avea cum să renunţe la presupoziţiile încă parmenidiene privitoare la regimul acestora fără a compromite şansele înseşi ale metafizicii. Pentru că, încă odată, aceasta din urmă prin integrare, nu anula nimic din logica ontologiei. Era doar trecută în alta; din aceea de tip morfologic, în aceea de tip sintactic.

În continuare, o imposibilitate ontologică (nefiinţa nu *este* şi nu poate decât *să nu fie),* ea capătă sens prin relativizarea fiinţei. Astfel încât, cam ca în *Sofistul,* fiinţa într-o oarecare măsură (deja) nu era, iar nefiinţa, tot asemenea, era.

b. *Binele* este printre motivele cele mai stăruitoare, cu devenire cam la fel de tensionată ca aceea a marilor concepte ale ontologiei şi ale metafizicii platonice. „Se poate urmări noţiunea acestui *unum*

necessarium traversând dialogurile platonice" (Diès, *Introduction*, p. LXI). În *Charmides* 174 b – d „nu o viață pusă sub semnul cunoașterii era cea care să-ți dea împlinirea și fericirea, nici întregul științelor, afară doar de una singură, despre bine și rău"; în *Lahes* 199 d – e știința binelui era „virtutea însăși în întregul ei"; în *Gorgias* 503 a – 505 a, scopul trebuie să fie binele; în *Euthydemos* 288 b – 290 d, nici o știință n-o întrece pe aceea care ne învață cum să ne folosim mai bine lucrurile. „Fără să știm să-l folosim, aurul în sine n-ar fi lipsit de orice valoare?"; în *Phaidon* 99 c, binele este cel ce leagă – τὸ ἀγατὸν καὶδέον în *Symposion 205 e.*

Până la *Republica* dominanta era morală, totuși cu presupunerea altor componente în mod deosebit a celor: ontologică și epistemologică. Atâta numai că acestea din urmă sunt împinse în așteptare, cu siguranță că din rațiuni metodice. Funcționa și aici aceeași regulă a navigației secunde. În *Republica* 505 a – 509 d însă pozițiile se schimbă.

„De multe ori m-ai auzit zicând că obiectul cunoașterii supreme este *idéa* de bine" – ἡ τοῦ αγαθοῦ ιδέα, prin care cele drepte și altele devin utile și folositoare" (505 a).

Disputele în legătură cu Binele vor fi fost „mari și numeroase", pe măsura dificultăților problemei (505 d). În ce temei s-ar putea alege o ipoteză ori alta, pentru a fi validată? „Să renunțăm pentru moment la cercetarea binelui în sine", căutând în schimb acel ceva care îi este cel mai asemănător. Un fel de „pui" al său – ἐκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ.

Și de această dată Platon recurge la o „alegorie" ori, cel puțin, la o „imagine", cu același rost ca acelea mai faimoase: „linia" și „peștera". Și, totodată, în aceeași logică, dacă și alegoria „puiului" pregătește „scufundarea" și, astfel, trecerea „dincolo de".

Putem admite, ca de la sine, că lucrurile frumoase, acelea bune, multiple, sunt cele ce sunt și cum sunt prin asemănarea cu „o *idéa* luată ca una". Pe cele multiple, în genere, le vedem, dar nu le și gândim; în schimb, *idéa* poate fi gândită, dar nu și văzută – καὶ τὰ μὲν δὴ ὁράσθαί φαμεν, νόῆεσθαι δ'οὐ, τὰς δ'αυ ιδέας νοῆεσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ'ιού (507 b).

Între auz și lucrul care emite sunete nu este nevoie de un intermediar, „zice, în mod curios, Platon" (Diès, *op. cit.* p. LXII). La

fel în celelalte simțuri, afară de văz, care presupune „un al treilea element", lumina.

„Căruia dintre zeii din cer îi poți atribui puterea de a lumina, un zeu, deci, a cărui lumină să permită ca vederea noastră să vadă cât se poate de bine și ca lucrurile vizibile să fie văzute?" E limpede că, soarelui, „pui al Binelui, născut de Bine în asemănare cu sine" – ἐγ ἐννησεν ἀνάλογον ἑαυτῳ (508 b). Aceasta întrucât „ceea ce Binele este în lumea inteligibilă față cu înțelegerea, ca și față cu inteligibilele – πρός τα νοῦν κάι τά νοούμενα, este și soarele față cu vederea și lucrurile vizibile" (508 c).

Vederea ia seamă de lucruri cât acestea sunt luminate de soare. La fel idéa *Bine (lui)* – ἡ τοῦ ἀγαθου ἰδέα – „luminează" ceea ce este de cunoscut, fiind, astfel, „cauza cunoașterii și a adevărului" – αἰτίαν δ'ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθειας (508e). Făcute posibile, de Bine, cunoașterea și adevărul înseamnă că sunt depășite de el. Aceasta vine din faptul că, precum Soarele pare, nu dă celor vizibile – τοῖς ὀρωμένοις doar putința proprietatea/ starea de a fi văzute – τοῦ ὀρασθαι δύναμιν, „ci și pe aceea de existență, de creștere, de subsistență, fără ca el însuși să devină" – ἀλλά καὶ τὴν γένεσιν καὶ αύζεν καὶ τροφην, οὐ γένεσω αὐτὸν ὄντα (509 b) și Binele. Prin urmare – „celor de cunoscut/cognoscibile – τοῖς γιγνωσκομένοις le vine din partea Binelui cognoscibilitatea/capacitatea/putința de a fi cunoscute – τὸ γιγνωσκεσθαι dar încă mai mult, anume existența și esența – τὸ ειναι τε καὶ τὴν ουσίαν fără ca el să fie ființă esență ονκ οὐσίας ὄντος ci dincolo de ea/mai mult decât ea/depășind-o în demnitate și putere – ἀλλ 'ἐττ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (509 b).

Divinitate impersonală, principiu suprem, supraființă (ὑπερούσιος, ca la Proclos, *superesse* ca la Joan Scotus Eriugena, Dumnezeu)? Este greu de determinat, în *Republica,* cel puțin. De altminteri, nu s-ar fi vorbit încă din vechime despre „Binele lui Platon" – τὸ τοῦ πλάτωνος ταγαθὸν ca despre ceva obscur, așa-zicând, din dificultatea problemei și din scurtimea vieții omenești?

Totuși sunt câteva elemente cu destul de limpede semnificație onto-metafizică. Anume, Binele-în-sine, cam ca „Stăpânul – ἀναξ al

cărui oracol se află la Delfi", din fr. 93 heraclitean, „nu vorbeşte, nici nu tăinuieşte ceva, ci doar se arată/se dezvăluie prin semne" – οὔτε λεγει, οὔτε κρυπτει, ἀλλα σημαίνει. Încă mai mult decât *idéai*, gândite, dar nu şi văzute, adică Soarele care face ca lucrurile să ne „apară", dar el în sine nu poate fi văzut (paradoxal, lumina care le luminează/dezvăluie pe toate, pe el îl ascunde), Binele este doar de – gândit nu însă şi de – cunoscut. Despre el putem vorbi numai prin analogie şi apofatic. Prin urmare, cu Soarele care face lucrurile vizibile şi, totodată, le face să devină, să crească, le hrăneşte şi Binele. Acesta, gândim noi în logica analogiei, ca Soarele, dar în proiecţie absolută (fiindcă altceva mai mare decât el nu putem concepe), ca principiu aristotelic din *Metafizica* V, 1), 1013 a („este primul termen de la care pornind lucrurile sunt, devin şi pot fi cunoscute"). El le face pe toate cele ce sunt nu doar cognoscibile; mai înainte, le în-fiinţează. Acestea însă nu sunt asemenea lui, fiind în- fiinţate. Despre sine nu putem presupune decât că în-fiinţând, este. Dar ce-este-în-sine şi cum este nu avem a şti. Ca, despre Fiinţa parmenidiană, de altfel. Ceea ce este în putinţa noastră ţine de limitele limbajului şi ale gândirii pure. „Trebuie spus şi gândit că ceea ce este (spus şi gândit) este. Căci a fi/fire – este" – ἐστι γὰρ εἶναι (fr. 6). Faptul de a fi nu se adaugă (sintetic) cuvântului. El este conţinut analitic.

Aşadar, Binele, înfiinţându-le pe toate, este dincolo de ele şi alteva decât fiinţa lor. Să înţelegem astfel οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ. Ori că nu este fiinţa/esenţa?

Este limpede că Binele nu are a fi tot una cu *Idéai* în întregul lor, poate că nu este nici o *Idéa*, deşi la 505 o găsim că „Idéa Binelui este obiectul ştiinţei supreme – μέγιστον μὰτημα. Léon Robin preferă să traducă ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα prin *la nature du bien (La Republique* în *Oeuvres...*, p 192).

Obscuritatea care învăluie Binele în *Republica*, predeterminată parcă, nu se risipeşte decât în timp. Deodată, Platon provoacă în felul său ori într-unul din ele. Pentru că ţine de tehnica platonică punerea în situaţii în aparenţă fără de ieşire. Cu o putere ieşită din comun de a imagina dificultăţi, de a astupa, provocator, ieşirile, de a improviza derutant, de a ademeni înşelător, Platon, având geniul jocului, face din gândirea labirintică şansa căutării. Pe cât se adună mai multe

dificultăți, contradicții, ambiguități, pe atâta starea de interogație devine mod de a fi.

De aceea nici nu trebuie să căutăm în limitele unui dialog răspunsul, pentru ca fiecare dintre ele, de la cele dintâi la ultimele, este o cale. Unde duc toate, aflăm din întreaga istorie a filosofiei, ca fenomenologie a sa.

Aristoxenes, un discipol al lui Aristotel, avea să povestească despre decepția acelora care, spre sfârșitul vieții, a nedumerit parcă mai mult ca oricând prin modul cum a vorbit, într-un curs (ἀκροασις) *Despre Bine* – περὶ τἀγαδοῦ. Ideea de bază era că „unul este Binele" - ἀγαυὸν ἐστιν ἐν. *(Elemente de Armonie,* II, 30). Cel mai mult ar fi nedumerit, cel puțin în școală, insistența pusă de către Platon în îndreptarea pornită mai de mult și se pare că teleologie a doctrinei, aceea henologică, adică. Pentru că, platonismul pare să fie centrat în metafizica unului – multiplului și tot în funcție de aceasta avea să facă istorie prin neoplatonism și, în măsura în care marea problemă era cum gândim trecerea de la un termen la celălalt, își asuma chiar ființa filosofiei, în partea ei, poate, cea mai tare.

Totuși, tentația henologică nu i-a adus lui Platon popularitate, nu este exclus, pentru a fi șocat pe unii, a-i fi nedumerit pe alții. Totuși, în subtext ea pare a fi fost permanentă, în dialoguri apărând treptat. Probabil că, în ordinea aceea secundă, ea ținea de învățătura „secretă" Dar, deocamdată, pentru a fi în măsură să prezumăm cât mai potrivit cu privire la „natura Binelui" în *Republica,* trebuie să încercăm lectura inversă, adică dinspre *Parmenides* și dinspre informațiile despre „doctrinele nescrise" În acest fel, Binele era apropiat tot mai mult de Unu. „Printre partizanii substanțelor imobile, avea să spună Aristotel, sunt și dintre aceia care cred că Unul în sine este în identitate cu Binele în sine, ei gândind că substanțial mai înainte este Unul". (*Metafizica.* N. 4, 109 1 b 13). În consecință, „la capătul lumii cognoscibile", cât poate fi gândită ca fiind „cauza a tot ceea ce este drept și frumos", zămislind „în lumea vizibilă lumina și pe stapânul ei", iar în aceea a Inteligibilelor „peste care domnește" produce „adevărul și intelectul", „*idéa* Binelui" poate fi gândită, prin Unu de mai târziu, prin Unu ca scop și măsură, ca o aproximare sau punere în

expresie încă metaforică, aceasta din aceleași motive ale procedării anagogice *(Rep. 517 c)*. Este *idéa?* Nu este? Este o *idéa* supremă, urmând logicii unei arhitectonici cu *idéai* specii, *idéai* genuri, *idéai* clase? Este cauză față cu *idéai* și dacă da, în ce sens? Generativ? Ce înseamnă că în analogie cu Soarele face ca tuturor celor cognoscibile să le revină „putința de a fi cunoscute", ca și faptul de a fi. Cine știe? Dar trebuie chiar să știm, adică să răspundem la toate aceste întrebări și, poate, la încă mai multe? Ele, ce-i drept, parcă se (im)pun. Totuși, nu cumva, prin aceeași strategie? Nu duc ele, pe cât se înmulțesc, la bănuiala că țin de tehnica interogației continue, că sunt menite să nedumerească pentru a îndrepta mintea?

Încheind, dacă presupunem că Unul este pus ca Bine, în *Republica,* atunci în această modalitate, în lectură inversă, Binele îndeplinește rolul Unului! Problema, în consecință, nu este privitoare la ce este Binele ca Bine, ci la măsura în care, în timpul și sarcinile programului, Binele ca Unu, încă abstract, era pentru Unu în marile lui determinații.

14. *Marea tăietură*

1. Se admite, în mod obișnuit, nu însă și unanim, o criză a platonismului, înregistrată de dialogul *Parmenides*, care separă doctrinarismul dogmatic de o etapă critică. Uneori se supraliciteză, presupunând-se în prima parte a dialogului (127 b – 133 b) chiar o încercare de renunțare la modelul ontologic centrat în *eidos/idéa.* În sprijin ar părea să vină așa-numita critică aristotelică a platonismului aplicată tocmai doctrinei „ideilor".

Câteva precizări preliminare:

a. Dialogul săvârșește o „tăietură", dând astfel ideii de criză un sens tare. Faptul de a distinge, alegere, separare, contestare, decizie, judecată într-o problemă anume, privitoare la o îndoială, *krisis* are o polisemie încurajatoare. Criza din *Parmenides* nu este una de impas, de istovire a puterii de proiecție și de construcție, de îndoială ori, dimpotrivă, de împietrire într-o opțiune. Sentimentul platonic al crizei,

contradictoriu, alunecător, este de o complexitate derutantă. Formă superioară a acelei atâta de diferită de ceea ce înțelegem noi azi prin *ironie,* a intraductibilei și ea *eironeia* socratice, *krisis,* în fenomenologia platonismului, era o mișcare de trecere dintr-un orizont în altul a conceptului ființei sau de resemnificare metafizică a modelului ontologic al ființei. Ea este negare – contestare (modelul ontologic, cât este pus între paranteze, pare să fie cercetat pentru destituire), dar în vederea unei decizii, a altei alegeri, a altui atașament la altă opinie.

b. Critica (revizionistă) a modelului ontologic al ființei în *Parmenides* este exemplară nu neapărat ca gest auctorial. Platon adică nu trebuie admirat pentru a fi ținut mai mult cu adevărul decât cu sine însuși, astfel încât a trecut la destrămarea a ceea ce împletise cu atâta ardoare, atâta vreme. Admițând așa ceva, înseamnă că presupunem, în etapa „ontologică", mai curând eroarea de care, eroic, Platon a fost în stare să se despartă. Lucrurile însă par să stea altfel dacă presupunem deplina intenționalitate în construcție. Ceea ce, din lectura paralelă a dialogurilor *de o parte* (pentru a evita pe „mai înainte de") a lui *Parmenides* (de la *Hippias, Protagoras* etc. la *Republica* și a celor *de alta (Sofistul, Philebos, Timaios)* rezultă cu suficientă limpezime. Din acest punct de vedere, dialogul *Parmenides* are și ceva confesiv sau, oricum, oferă cheia de înțelegere a platonismului printr-o anume deslușire a ceea ce este pentru sine centrul de organizare, adică de adunare a tuturor liniilor de evoluție și de reproiectare a altora, în alt timp al construcției.

c. Critica nu se aplică „doctrinei" (cu *eide/ideai* și *metexis)* în prima ei dispunere, ca scop. Iar rostul nu este destituirea sa, dovadă reluarea în dialogul *Timaios.*

Dincolo de particularitățile „narațiunii", articulată însă pe măsura proiectului și pentru el, platonismul „doctrinaristic" este o refacere esențializată a ontologiei înseși. Critica din *Parmenides,* cu uciderea „părintelui nostru, al tuturora", în consecință, era a *limitelor gândirii ontologice,* iar nu a unui exercițiu sau model anume. Ca o dovadă în plus, exterioară, dar nu mai puțin concludentă, poate să stea „critica aristotelică, în linii mari, reluare a celei platonice, atât în intenționalitate, cât și în desfășurare. Mai prolixă decât aceea din

Parmenides, de concentrație maximă, critica aristotelică o repeta, ori Aristotel rememora exercițiile din școala platonică, în care multă vreme fusese el însuși *didaskalos*. Ea poate să „decepționeze" printr-o anume „fizicalizare" (Reale, Aristotele, *Metafisica. Saggio introduttivo*, I, p. 257). Ca și prin despletirea marilor argumente platonice în mai multe, prea particularizante, cu coborârea în exemple. Poate că Aristotel proceda astfel din motive didactice, poate și pentru a-și lua cât mai multe precauțiuni. Oricum, exercițiul său nu era inutil nici pentru înțelegerea mai bună a rostului criticii întreprinse de Platon însuși modelului ontologic al ființei, nici pentru dezvoltarea de către sine a proiectului metafizic al dascălului său. „Fizicizarea" în „critica" sa nu poate fi contestată. Problema este dacă și precariza modelul platonic sau dacă îi schimba radical direcția.

Aristotel a perceput exact sensul înnoitor al dialogului *Parmenides*, deși n-o spune nicăieri în mod expres. Dar faptul că oprește critica ontologiei unde o oprea și Platon, netrecând mai departe, la cercetarea aporeticii Unului și Multiplului, arată, poate, că „pariul" pentru el, era același. Dacă în aporetica platonică întrebarea era: cum gândim trecerea de la Unu la Multiple pentru justificarea *ontologică* a acestora (ca ele să iasă din starea de *tà dokounta* parmenidiană ori din aceea cratyleană de umbre sau de iluzii, despre ele neputându-se spune nimic, nici că sunt, nici că nu sunt).

Pornind de aici, Aristotel avea să urmeze altă cale, în ordinea primului nivel, ca sensul îndreptării să fie acela presupus de Platon. „Fizicalizarea" era și ea numai mijloc, în vederea legitimării ontologice a individualelor. Astfel încât, ca la Platon, *eide/idéai*, la Aristotel „fizicalizarea" cu *morphé* și *hyle*. Peste toate, urma să fie instituită ființa-ca-ființă (*to on he on)* una în toate și toate în una.

2. Ascultându-l pe Zenon, care îl însoțea pe bătrânul Parmenides, la marile Panathenee, Socrate, „pe atunci foarte tânăr" (întinerire cu tâlc) se nedumerea, în felul lui: „dacă cele ce sunt (τὰ ὄντα) sunt plurale, urmează să fie totodată asemănătoare și neasemănătoare, ceea ce este cu neputință; dar nici cele neasemănătoare nu pot să fie asemănătoare, nici cele asemănătoare neasemănătoare. Nu aceasta ai vrut să spui?" (*Parmenides*, 127 c. e).

Dar, discipol al lui Parmenides, pare de acuma „s-o succască, încercând să ne facă să credem că susține altceva". „În poemul tău, i se adresează lui Parmenides, care abia se întorsese în casa lui Pythodoros, afirmi că Totul este Unu și în sprijin aduci dovezi la fel de limpezi pe cât de tari" (128 a). Dar dacă Totul este Unu, pluralitatea ce poate fi? Respingându-i pe cei ce admit pluralitatea, ceea ce „duce la ridicole consecințe", și reafirmându-și atașamentul la ipoteza parmenidiană, Zenon îl provoacă încă mai mult pe Socrate (128 d).

Parmenides (acela istoric) instituia ființa pe calea gândirii de sine a gândirii însăși; Zenon (și el ca personaj al istoriei reale) îl confirma. procedând negativ. Ceea ce pare a fi este doar pluralitatea; dar aceasta nu poate fi gândită, deci nu are cum să fie *pentru* gândirea pură. Altminteri ar trebui să admitem ca putând să fie *ca ființa înseși,* neființa.

Totuși, lucrurile sunt, ceea ce înseamnă că *pluralitatea* și mai departe *neființa nu* sunt fără de măsură. Luând, pentru exemplificare, asemănarea și neasemănarea, este limpede că de un fel este una, de altul, alta. Dacă cele asemenea nu pot fi neasemenea și cele neasemenea asemenea cum pluralitatea mai este cu putință? În ordine sensibilă multiplul este în afară de orice îndoială, dar cum îl explicăm de îndată ce toate cele asemenea sunt asemenea prin participare, pe când cele neasemenea sunt ceea ce și cum sunt participând la neasemănare! Extinzând, asupra Unului și Multiplului se poate spune că fiecare lucru este unu prin participare la Unu și, în același timp, fiind unu într-o serie, are și condiția pluralității, dobândită prin participare la Unu.

Raționamentul nu are nimic infirm în sine, ca acela potrivit căruia Unul în sine este prin sine și pluralitate, iar pluralitatea și Unu.

Genurile și *eide* – αυτὰ τὰ γένη *καὶ εἴδε* cu adevărat, nu au cum să primească „două determinații opuse, pe când lucrurile, da (129 c). Dacă e să vorbim de pietre, de lemne și alte asemenea, putem admite că ele sunt „plurale și Unu", dar nu și de Unu ca multiplu sau de multiplicitate ca Unu. Apoi, este ceva mai ușor să se înțeleagă faptul că „luate în sine *eide* sunt distincte" διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἴδη, ca, de pildă, asemănarea și neasemănarea, pluralitatea și Unul,

repaosul şi mişcarea şi aşa mai departe, dar că în sine ele însele „sunt în stare să se amestece şi să se separe" ar fi de mirare (129 d – e).

„În tot timpul acesta, [...] Socrate şi-a închipuit că vorbele lui l-ar fi supărat pe Parmenides, ca şi pe Zenon, de altfel". Aceştia însă erau ca fermecaţi, bătrânul filosof neîntârziind să laude „râvna" tânărului atenian; „este demnă de toată lauda ardoarea pe care ai pus-o în argumentare" (130 a – b). Dar, ca alt „Socrate" în construcţia dialogului Parmenides, după cuvintele de laudă ademenitoare, cu ceva de cântec de sirenă în ele, începe să lovească, dar la fel, prevenitor: „Spune-mi însă, nu-i aşa că tu admiţi separaţia de care vorbeşti, punând adică anumite *eide* în sine şi lucruri – participante la ele? – χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δε τὰ τούτων αῦ μετέχοντα. Şi chiar recunoşti că chiar este Asemănarea-în-sine separată de asemănarea care există în noi, şi la fel Unul, Pluralitatea şi celelalte toate de care vorbea Zenon?" (130 b).

Dacă acestea, atunci şi altele ca: dreptatea în sine, frumosul în sine, asemenea şi binele? Chiar şi *eide* despărţite de realităţi ca: om, foc, apă? În cazul din urmă, Socrate are ezitări: „am ajuns adesea la dificultăţi care m-au făcut să mă întreb dacă se cuvine să spun despre ele ceea ce spun despre celelalte". Altminteri, generalizând adică, ar trebui să admitem *eide* corespunzătoare şi pentru cele ce sunt „ridicole" – *γελοῖα* sau „nedemne şi josnice" – ἢ ἄλλο τι ἀτιμότατον τε καὶ φαυλότατον, ca firul de păr, noroiul, murdăria (130 c – d).

Pare fără de noimă, totuşi, „nu trebuie să admitem aceeaşi ipoteză pentru toate realităţile?" „... M-a tulburat adesea întrebarea". Dovadă, îl mustră bătrânul Parmenides, tot „socratic", ca stil, că „filosofia nu l-a luat îndeajuns în stăpânire, altminteri n-ar mai fi nimic nevrednic pentru sine". Încă prea tânăr, „mai lua în seamă părerile comune" (130 d – e).

Aceasta era prima întâmpinare. Aşadar: dacă *eide* sunt tot una cu *fiinţa,* cum fiinţa (etern parmenidian) este una şi astfel nelimitată (ar limita-o doar contrariul său, nefiinţa adică) ea întemeiază universal. Adică tot ceea ce este şi ceea ce se întâmplă în lumea sensibilă, de la lucrurile mai apropiate de condiţia binelui şi frumosului la cele ignobile, de la cele mai statornice, la cele repede trecătoare, naşterea

ca și pieirea, alterarea (ca în exemplul din *Phaidon* 103 c sqq., cu zăpada care stinge focul și focul care topește zăpada), schimbarea cu toate formele ei, compunerea și descompunerea, relația, toate acestea, pe scurt, trebuie să-și aibă temeiul în termenul prim. Altminteri acesta ar cădea din condiție.

Ceea ce provizoriu numeau „întâmpinare" este de fapt o aporie: ființa în sine este una, nenăscută, nepieritoare, nelimitată, necompusă, mereu aceeași, dar cum trebuie să întemeieze universul, dă seamă de tot ceea ce este și se întâmplă în ordinea existenței.

După argumentele trase din existența științelor ar fi necesare *eide* pentru toate lucrurile, după principiul unității multiplicității – κατὰ τὸ ἓν ἐπι πολλῶν ar trebui să admitem că sunt și pentru negații și tot așa dacă ținem seama de faptul că și ceea ce a pierit continuă să fie obiect al gândirii, atunci și pentru lucrurile dispărute. Alte „raționamente și mai riguroase" duc și la admiterea unor modele eterne pentru relativi. „Dar relativul nu este considerat de noi, platonicienii, un gen în sine", avea să detalieze Aristotel (*Metafizica,* Λ, 9, 990 b 10 – 20); vd. Și nr. 4, 1079 a 5–15). Pe deasupra, cum se poate explica accidentul, cum și schimbarea: „*eide* nu sunt cauze nici ale mișcării, nici ale schimbării lucrurilor", nu constituie substanța acestora și nu le explică existența, „nefiind imanente participantelor" – *μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν* (A, 9, 991 a 10–15).

Cea de a doua „întâmpinare", aporie, de fapt, este încă mai drastică: fiecare participant este unu, dar într-o serie. Participă el la întregul ființei ori numai la o parte a ei (ὅλου τοῦ εἴδους η μέρους)? Sau ar mai fi încă „un mod de participare" pe lângă acestea două: „*eidos* în întregul ei rezidă în fiecare dintre multiple, ea însăși rămânând una?" (131 a).

Aporia, deși nu singura, pentru că și prima și următoarele converg, dar aceasta, cea de a doua, este, poate, cea mai tare dintre cele care pun problema participației a doua – ca importanță, în platonism, după aceea a ființei. De aici și prezența ei, aproape concurentă stăruinței pusă în determinarea conceptului ființei (= *eidos/idéa).* De importanță majoră, purta cu sine mari dificultăți cu mult mai mari decât cele privitoare la ființă, dacă era termenul care din interiorul ontologiei forța „verbalizarea" acesteia, adică transfigurarea metafizică.

„Istoriile" celor doi termeni: *eidos/idéa* şi *metexis* sunt în parte asemănătoare, în parte distincte. Se apropie cum se şi despart, pentru că au aceeaşi finalitate. Ambele devin printr-o „călătorie" îndelungată, ca o „odysee", cu punerea în cât mai multe situaţii ca „experimente". Dar, „înaintările" în concept se şi deosebesc, prima pornind de la accepţia tare (din *Euthyphron,* 5 e – d, 6 d – 7 a), pe când istoria, participatiei se îndreaptă către sensul tare venind dinspre altele mai slabe, dar, oricum, complementare. Şi într-un caz şi în altul însă aceeaşi precauţiune metodică: fiecare determinaţie beneficia de cele anterioare şi, în acelaşi timp, îndeajuns de relativă, se deschidea către altele şi deschidea altele. „Nimic nu face să fie ceva frumos decât prezenţa în sine a Frumosului sau comuniunea lor, ori cine ştie ce altă relaţie, în această privinţă nefiind prea sigur" (*Phaidon,* 100 d).

Termenul-scop, *metexis* (de la μετέχω, μετέχειν, a împărţi, a lua, a avea parte; lat. *participare,* de la *pars,* parte şi *capere,* a lua), instituit într-un proces îndelungat, ca şi momentul parcă, urmărit să fie supus unei critici de trecere în alt câmp, este propriu limbajului din dialogul *Parmenides:* „participarea lucrurilor la *eide* " - ἡ μέθεξις τοῖς ἄλλοις γίγεσθαι εἰδων (132 d 3); „«ceea ce este» oare altceva decât participaţie la Fiinţă în timpul prezent?" – μέθεξις οὐσίς μετὰ χρόνου τοῦ παρόντο (151 e 8 – şi mai departe, la 152 a). Reapare în *Sofistul* 256 b 1: „Când zicem despre ea (mişcare) că este aceeaşi, luăm în seamă participaţia ei la «acelaşi» – διὰ τὴν μεθεζιν ταυτου πρὸς ἑαυτην...; „diferitul (altul), cât este participant la fiinţă, este prin această participaţie ... – *τὸ μὲν ἕτερον μετασχόν τοῦ ὄντος ἐστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μεθεξιν* – (259 a 7).

Metekhein (a participa) însă apare mai adesea şi în dialogurile „de dinainte" de *Parmenides* şi *Sofistul,* şi în cele „de după": „acela care se află în fruntea celor mai importante afaceri publice trebuie să aibă parte de cea mai înaltă înţelepciune – μεγίστος φρονήσεως μετέχειν- *(Lahes* 197 e 2); „omul are partea sa din soarta divină" – θείας μετέσχε μοίρας *(Protagoras, 322 a 3, ca şi la 322 d 5, 324 e 1);* „nici un suflet nu participă la viciu" - κακίας οὐδεμία μεθεξει „dacă în afară de Frumosul în sine există şi altceva frumos, acesta este frumos întrucât participă la Frumosul în sine" – καλὸν εἶναι ...διότι μετέχει

ἐκείνου τοῦ καλού *(Phaidon*, 94 a 1; 100 c 6): „prin ce mijloc are parte un muritor de nemurire" – θνητὸν ἀθανασιας μετέχει *(Symposion*, 208 b 4): „să aibă (sufletul) parte de josnicie" – μετέχουσα ἀνελευθεσίας; „grija pentru întreținerea corpului în mai mică măsură participă la adevăr și esență ..." – „ηττον ἀληθείας... μετέχει *(Republica*, 48 b a 4, 583 d 3). În *Sofistul*, apoi, „una ca și cealaltă (starea și mișcarea) se va împărtăși din contrariul său" – ἅτε μετασχὸν τοῦ εναντίον; „neființa s-a dovedit că participă la ființă" – μετέχον του ὄντος (255 b 1; 260 d. 7 – 8); „tot ceea ce are parte de viață" – ὅτιπερ ἂν μετασχη τοῦ ζῆν (*Timaios* 77 b 1); „ceea ce este drept, fiind în comuniune cu dreptatea are parte, totodată, și de frumusețe (morală)" – τοῦ καλοῦ μετέχον (*Legile*, IX 859 e 9).

Complementare și convergente, fiind pregătitoare, de încercuire pornind dinspre „margini", după *Parmenides*, sunt câteva (vag) sinonime, dacă le citim dinspre cuvântul care le adună pe toate, astfel bine individualizate, fiecare având altă dominantă: *koinonia, parousia, metalepsis, metalambanein, metaskheses, mixis, krasis, homoiosis, mimesis*.

Κοινωνία, faptul de a avea ceva în comun, comuniune, participare la comunitate, comunicație, afinitate, schimb, relații. Poziția comună într-un discurs cu privire la ceva – τῆς κοινωνίας τοῦ λόγου (*Lahes* 197 e 7. În traducerea lui Robin, „prête-moi ton attention, et participe à l'examen de ce qui se dira", în Platon, *Oeuvres...*, I, p. 315); „comuniunea mult mai puternică decât cea dintre noi și copiii noștri" – μείζω κοινωνίαν τῆς τῶν παιδων... *(Simposion* 209 C.5); „comunitatea femeilor și copiilor la paznici" *(Republica*, 449 d 4); „am creat o comuniune și am înființat un stat" – καὶ κοινωνίαν ποιηδάμενοι πόλιν (371 b). „Participarea la/comuniune cu ființa" – οὐσιας... κοινωνία (*Parmenides*, 152 a 2), urmărind ce anume oferă comunitatea/comuniunea cu sofistul" – τοῦ σοφιστου κοινωνίας (*Sofistul* 264 e 2).

Παρουσία, prezență, stare prezentă, ocazie prezentă, chiar ocazie favorabilă, venire, sosire. Παρα – ουσία, în opoziție cu ἀπουσία (ἀπα – οὐσια – absență, lipsă), prezența – în a ființei. (În greaca N.T., în mod special, a doua venire, a lui Hristos: „spune nouă, care e semnul

venirii Tale ..." – τῆς σης παρουσίας – *Mat.* 24; 3; vd. şi 24, 27, 37, 39; 1 *Tes* 2: 19, 3:13, 4:15, 5:23; 2 *Tes,* 2:1, 8:9; *Iac.*, 5:7, 8:2; *Petru* 1:16; 3:4, 3:12; 1 *Ioan,* 2:28; În lat. *adventus).* De la παρ – ειμι: a fi prezent, a fi venit, „....Datorită prezenţei răului ...." – διὰ κακοῦ παρουσίαν *(Lysis,* 217 bb şi la 218 C 1); „... buni, aceia în care este prezent binele" – τοῦς ἀγαθους ...ἀγαθῶν, παρουσία ἀγαθούς) *Gorgias,* 497 e 1); „nimic altceva nu conferă acelui lucru frumuseţea decât prezenţa în el a Frumosului sau comuniunea cu el" – ἐκείνου τοῦ καλου εἰτε παρουσία κοινωνία (*Phaidon,* 100 d 5); „datorită prezenţei numărului mare/cantităţii" – δια πλήθεῦς παρουσίαν *(Republica,* 437 e 3). În *Sofistul* 247 a 4 „deprinderea şi şi prezenţa dreptăţii" – δικαιοσύνης ἑξει και παρουσία.

Μετάληψις, acţiunea de a lua parte, de a participa la, schimb (de scrisori); în retorică, metalepsa, întrebuinţare a unui cuvânt în locul altuia pentru evitarea repetării sau din raţiuni eufemistice. Aceia cărora „li s-ar putea împărtăşi/„li s-ar putea împărtăşi/care ar putea să aibă parte de metoda de argumentaţie" – ἐπάλογων μεταλήψει (*Republica,* 539 d 9). În *Parmenides* 131 a 6: ἀλλη τις ἀν μεταληψις ... γενοι το.

Μεταλαμβάνειν (de la μεταλαμβάνω, a (şi) lua partea, a (şi) primi partea sa,. A (şi) lua locul, a traduce (a trece) dintr-o limbă în alta (dintr-un loc în altul). „La fiecare din acestea iau parte oameni, unii într-un fel, alţii în altul – ἑκαστων...τούτων μεταλαμι βανοσιν ἀλλοι ἀλλων (*Gorgias,* 448 c 7); „tocmai prin participarea lor la *eide* lucrurile poartă numle lor" – τῶν εἰδῶν...τάλα μετα λαμβάνοντα – (*Phaidon* 102 b1); „sufletul ca participare" (*Rep.* 486 c5). În *Parmenides* 158 b 10: „când (lucrurile) participă": – ὅτε μεταλαμβάνει; în *Tim. 51 a 8:* „care participă" la inteligibil – μεαλμιβάνον ... τοῦ νοητοῦ.

Μετάσχεσις, acţiunea de a lua parte, de a participa: „la ceea ce este propriu realităţii la care participă" – τήν τῆ δυάδας μετασχειν. (*Phaidon,* 101 c5).

*Μίζις (*μεῖζις) amestec în care elementele rămân ele însele, mixtură, îmbinare, uniune, amestecul de sămânţă din care iese copilul *(Legile* 373 d). În *Rep.* 620 d 3, Er, vedea cum unele suflete de

animale treceau la oameni sau la alte animale, cele nedrepte la fiecare pe când cele drepte în vietăți blânde, și cum se făceau amestecuri – καὶ πασαος μείξεις μείγνυσθαι. În comunitate egalitaristă, oamenii „vor fi determinați ca de o necesitate naturală să se unească (să coparticipe da) unii cu alții" – ἄξονται πρὸς τὴν ἀλλήλων μειξιν. În *Sofistul* 253 b 10: „genurile sunt, mutual, susceptibile de amestecuri" – τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταύτα μείζεως ἔχειν; în *Philebos* 47 d 3: „amestec de durere și plăcere" – μεῖξις μία λύπης τε καὶ ἡδονῆς, iar la 64 d 4: „nu este greu de aflat cauza oricărui amestec, datorită căreia el poate fi prețios sau total lipsit de valoare" *μείζεως... τὴν αἰτίαν;* în *Tim.* 60 a 1; „datorită unor amestecuri, aceste sucuri / extracte (vinul, smoala – uleiul de ricin – untdelemnul, mierea, oțetul) au o atât de deosebite" – δια... τας μείξιας.

Κρασις, acțiunea de a mesteca, amestec în care elementele pot să-și piardă identitatea, cum ce rezultă dintr-un amestec (vd. Bailly, s.v.). „Dat fiind că timpul nostru să fie încordat și ținut în echilibru prin cald – frig, umed – uscat și prin alți opuși de același fel, combinarea/amestecul și armonia acestora, constituie sufletul" – κρᾶσιν εἶναι καὶ αρμονίαν...τούτιων τὴν ψυχήν ἡ μηῶν (*Phaidon,* 86 b 8); „îmbinarea dintre muzică și gimnastică – μούοικος καὶ γυμναστικῆς κράσις (*Rep.,* 441e9). În *Philebos* 63 e 7 – 64 a1: ar fi extrem de inconsecvenți aceia ce sunt prieteni ai nechibzuinței și ai tuturor celorlalte vicii, să le amestece pe acestea cu intelectul, considerând mixtura și combinarea/amestecul, ca pe cele mai frumoase" – τὰς δ'αεὶ μετ ἀφροσυνης καὶ τῆς ἄλλης κακίας ἐπο μένας που ἀλογία τῶ νῶ μειγνυναι τὸν βουλόμενον ὁτὶ καλλίστην ἰδόντα καὶ ἀστασια στοτά την μειξιν και κράσιν..."

Ὁμοίωσις asemănare, asimilare, acțiunea de a deveni asemănător. „Nu am stabilit asemănarea/identitatea și diversitatea naturilor în sens absolut ci am avut în vedere doar genul diversității și asemărilor" – ἐκεῖνυ τὸ γένος τῆς ἀλλοιώσεως τε καὶ ὁμωτοσεως (*Rep.* 454 c 9). În *Theaitetos,* 176 b 1: „cât mai asemănător zeului" – ὁμοίωσις θεῶ.

Μίμησις, acțiunea de a imita, de a reproduce, imitație, reprezentare. Cu trei mari sensuri: ontologic – metafizic, poietic și

moral, *mimesis* numeşte ceva mai mult şi mai altfel decât imitaţia în accepţie modernă. De aceea, aproape că este intraductibil, cel puţin într-o singură echivalenţă şi aceasta imitaţie.

Restrânsă la domeniul artei, cu sporadice ieşiri în câmp antropologic – sociologic (Gabriel Tarde), *imitaţia* sau, mai potrivit, *mimesis* ca imitaţie a pierdut principala determinaţie şi funcţie care îi dădea tărie, de sursă ontologică – metafizică. A fi prin participaţie, în platonism, era tot una cu a fi în temeiul modelelor ca re-produceri, copii ale lor. Că „imaginile" faţă cu lucrurile şi acestea sunt „imitaţii": deopotrivă, la nivele diferite, se poate vorbi de „lucruri" şi de „modele imitate – μιμηθεῖσιν (*Rep.*, 510 b). Meşteşugarii care fac unul un pat, altul o masă se raportează la nişte modele, pe care nu ei le-au creat. Dar dacă nu meşteşugarul a făcut modelul οὐκ' ἄρτιμενντοι ἐλεγες ὁτι οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ, dacă nu el a dat fiinţa celor ce sunt μη δ'έ στὸν ποιεῖ, înseamnă că „el nu produce patul real, ci un lucru care seamănă cu acesta, fără să fie real" – οὐκ'ὸ ἐστι οἷον τὸ ὂν δε ὂν (597 a – b). Prin analogie, lucrurile lumii sensibile sunt asemănătoare modelelor, dar nu au realitatea acelora*.

Ca toţi ceilalţi termeni, şi *mimesis* (în determinaţie ontologică) duce către conceptul – pivot, adică *methexis*. În complementaritate, toţi îşi află „adevărul" în termenul de convergenţă, încă o dată, hotărâtor pentru instituirea metafizică, făcând trecerea de la fiinţa-însine a ontologiei la fiinţa-ca-existenţă.

Îndreptată încă din *Phaidon*, 102 b şi urm. (ca, abia în *Sofistul* tendinţa să se desăvârşească) spre problema „interparticipării", deşi de primă importanţă aceasta nu trece în plan secund dimensiunea cealaltă privitoare la raportul fiinţă – existenţă. Poate fi „adevăratea problemă", cum zice Jean Beaufret, însă numai cât interparticiparea urma să dea seamă de faptul că lumea ca armonie (kosmos) îşi avea modelul în Fiinţa însăşi mereu aceeaşi şi peste tot aceeaşi, dar întemeietoare şi în ordinea aceasta a cosmoticităţii (sau sistematicităţii). Altminteri ce ar explica-o? Aşadar, interparticiparea, hotărâtoare pentru legitimarea vorbirii (care „ne-a fost dată prin combinarea/celor multe/*eide*" – δια γὰρ τῆν ἀλλήων τῶν εἶδων συμπλοκὴν ὁλόγος

* Pentru detalii vd. Des Places, *Lexique* ... s.v.

γέγοεν ἡμίν, *Soph.* 259 e), este, în aceeaşi măsură, asemănătoare Fiinţei, dar, prin condiţia secundă, şi diferită.

De la *metekhein,* a împărţi, a lua, a avea parte, *methexis* exprimă mai exact actul in-fiinţării decât ceea ce semnifică (mai curând) metafora platonică privitoare la lucrurile lumii ca umbre sau copii şi sintagma, într-un fel pusă în circulaţie încă de Aristotel: sensibile sunt prin paricipare la Inteligibile. „Participare" „nu este nimic" – οὐθεν ἐστιν, sau altfel spus nu semnifică nimic. Aceasta întrucât chiar dacă „*eide* sunt", „ceea ce participă la ele nu are cum să devină în absenţa unei cauze motrice" (*Metaph.*, A. 992 a 29; 991 b 4–6).

Zicând după Thoma, „nu este în sine decât Dumnezeu". Fiinţa, „toate lucrurile fiind prin participare. Dar tot ceea ce este prin participare este cauzat de acela ce este tot una cu esenţa sa" (*Summa Theologiae,* I, q.u. 61, art. 1).

Participarea exprimă actul întemeierii, ceea ce, în registru metafizic, presupune o „mişcare" de „sus" în „jos", cu mari precauţiuni cam ca *proodos* din metafizica plotiniană. Ontologic, „lucrurile sunt prin participare" nu este propoziţie fără de sens, de îndată ce, ~~din propoziţie fără de sens, de îndată ce,~~ din această situare, scopul este conceptualizarea Fiinţei. În acest caz, lucrurile sunt presupuse ca fiind în temeiul Fiinţei gândită ca una şi în absolut în – temeietoare.

Astfel acceptată, se şi poate explica intrarea *participaţiei* în chiar structura formală a metafizicii. Numită, în continuare, aşa ori nu (mai degrabă nu), pusă mereu în alte contexte (şi a fost pusă, de la neoplatonicieni la scolasticii „certei" universaliilor şi, mai departe, la moderni, până la instituirea sa ca lege sau *pattern* antropologic de Lévy – Bruhl), oricum, asigurând articularea „sintactică" a celor doi termeni presupuşi ontologic, ea a fost instituită în concept-cheie al metafizicii. Pentru că, indiferent cum ar fi definită aceasta, rămâne faptul că între cele ce o face necesară şi mereu „vrednică de slavă", cum o găsea încă Aristotel, este sporirea câmpului de interogare şi deslusire a puterilor minţii noastre privitoare la înţelegerea mecanismelor întemeierii. În conceptul „participaţiei" se strâng toate marile teme ale gândirii greceşti, care, reconsiderate de Platon, aveau să fie instituite ca întrebări şi probleme eterne ale filosofiei.

Împinse tot mai mult, cu fiecare încercare, către zonele pure ale interogației, temele mari în care gândirea se punea pentru a lua seamă de puterile și limitele sale, cu Platon, îndeosebi cu acesta din dialogul *Parmenides*, pe măsură ce se „onticizau", trecând deci în constituția ei, se apropiau parcă de modul de a fi al aporeticii pure.

Cea de a doua „aporie" pare, din acest punct de vedere, exemplară, mai ales prin partea sa de contribuție, alături de aceea a celorlalte, la așezări atât de complicatei filosofii (ontologii și metafizici) a universaliilor.„Nedumeririle" lui Porphyrios, expuse chiar în prezentarea *Eisogoghe-ei* la *Categoriile* aristotelice sunt de tot lămuritoare: „cu privire la genuri și specii, problema e de tot a ști dacă sunt în sine ori sălășluiesc numai în gândurile simple și dacă sunt realități substanțiale, sunt corporale sau incorporale, iar dacă sunt separate sau în cele sensibile și subzistente în jurul acestora – iată o temă pe care o voi lăsa de o parte, ca fiind cât se poate de adâncă și având nevoie de o altă cercetare mai cuprinzătoare".

Sunt, așadar, universaliile separte de individuale sau nu; dacă da, cum se face că exemplarele subiacente, deși asemănătoare, sunt și deosebite; dacă nu, cum specia, genul le revin tuturor individualelor și, în același timp, subzistă în fiecare. Separate, universaliile sunt ca întreguri sau ca o parte? Dacă ar fi alcătuite din părți, universaliile (în platonism *eide/ideai)* n-ar mai avea primat ontologic și încă, pentru că ar fi compuse, s-ar naște prin compunere și ar pieri prin descompunere. Apoi, cum universaliile ar cădea din condiția primatului, aceasta ar reveni părților. Dar în acest caz, pe lângă faptul acesta și în urmarea lui, fiecărei părți (din zona Inteligibilelor) era mereu provocatoare.

Încă mai mult: dacă mărimea în sine ar fi împărțită, lucrurile ar fi mari participând la partea lor, dar aceasta, deși din mărime, ar fi mai mică decât ea, ceea ce ar fi „de-a dreptul absurd". (*Parmenides,* 131 d).

Dificultățile fiind mari, de netrecut, ducând în acest caz al Întegului compus din părți asemenea lui (într-un fel, dintr-o mulțime de întreguri), Ființa nu va mai apărea ca una, ci „infinită în multiplicitate" (132 b). Regresiunea la nesfârșit este ruinătoare pentru orice sistem, științific sau filosofic.

Dar dacă impas intr-o tentativă (vd. ipoteza I), impas în alta (ipoteza II), nu cumva, „ar fi spus Socrate", „fiecare din aceste *eide* nu

este decât un gând, şi nimic din sine nu poate să ia fiinţă decât în cuget? Astfel că fiecare din ele ar fi una şi n-ar mai trece prin dificultăţile despre care am vorbit" – μη τῶν εἰδων ἕκαστον ἡ τοῦ των καὶ οὐδαμοῦ αὐτῶ πρσήκη ἐγγιγνεσθαι ἄλλου τήν ψυχαῖς αὐτω γὰρ ἀν ἐνγε ἑκατου εἰη καὶ οὖκ ἀν ἐτι πάσχοι ἀ νυνδὴ' ἐλεγετο 132 b). Pasajul acesta: 132 b – 133 d este unul din cele mai puţin obişnuite, ca ideatică, într-un dialog care, de altfel, este în întregul lui, de o originalitate parcă totală şi la cota cea mai de sus. El întrerupe continuitatea şi ipoteza, sparge unitatea demonstraţiei care, de fapt, este în trei marii aporii: primele două şi ultima privitoare la *eidos* ca *paradigmă.* S-a găsit aici un „idealism psihologic" cât *eidos* este redus la un fapt „subiectiv" şi anticiparea conceptualismului chiar a nominalismului din scolastica de mai târziu, chiar a lui Berkeley şi Leibniz. Poate că da, una sau alta ori toate la un loc şi altele însă, sunt posibile ca adevăr. Dar şi altceva şi în altă ordine decât această a fenomenologiei filosofice.

Dacă ar fi aşa, cere „Parmenides" lămuriri, „fiecare din aceste gânduri este Unu, dar nu este gând a ceva?" „Cu neputinţă, a răspuns Socrate". „Atunci, este, totuşi, a ceva". „Da". „Al unuia care este sau care nu este?" „Care este". „Nu este oare al unui unu pe care gândirea îl gândeşte ca fiind prezent în toate şi care este o reprexentare unică?" „Ba da". „Dar atunci nu va fi *eidos* acesta, cel ce este gândit ca fiind o unitate, mereu identic în toae lucrurile?" „Cu siguranţă, da". „Şi atunci continuă «Parmenides»: zicând că alte lucruri participă la *eide,* nu este necesar ca tu să admiţi: ori că fiecare existent este făcut din gânduri şi totul gândeşte, ori că toate sunt gânduri care nu gândesc?"

Alternativa, în al cărei prim termen s-ar „recunoaşte prin avans teza lui Berkeley" iar în cel de al doilea, „o formă a gândirii lui Leibniz", lui Jean Wahl îi părea „un peu forcée (*Platon* în *Histoire de la philosophie,* I, p. 539).

Dacă *eide/idéai* nu pot fi gândite necontradictoriu în sine şi pentru celelalte (pentru sensibile) ca fiind, rămâne să fie gândite ca *noeme.*

De bună seamă, faţă cu noi, fiinţa în sine este întrucât este gândită. *A gândi* şi *a fi* care, parmenidian, sunt una, sunt întrucât „tot una este a gândi şi gândul că (ceva) este" – ταὐτὸν διέστ νοεῖν τε καὶ οὑνεκεν ἐστι νόημα (fr. 8. 34).

Dar ce este acel ceva gândit? De unde ştim că acel ceva gândit are semnificaţie reală? Un răspuns ar putea veni pe calea argumentaţiei ontologice, pusă în operă încă de Parmenides, prin aceea că „Fiinţa gândită" era concept-limită. Cum dincolo de ceea ce este gândit ca: unu, nenăscut şi nepieritor, fără început şi fără sfârşit, mintea noastră putea să treacă de la a fi gândit în sine la a fi gândit *realiter*.

Platon însuşi va fi procedat „ontologic" instituind „fiinţa". Ipoteza a III-a, într-un fel, provoacă „argumentaţia ontologică": dacă nu trecem de la „a fi în minte" la „a fi gândit în ordinea realului" ce rezultă? Două căi se deschid: totul fiind noematic, gândeşte *ori* nu gândeşte. Pe care din ele apucăm? Dacă totul ar gândi n-am fi nevoiţi să trecem dincolo de Întreg pentru a identifica o Gândire la care Fiinţa participă? Chiar „fiind gândirea, Binele nu trebuie să gândească tot aşa cum mişcarea nu trebuie să se mişte" (Plotin, *Enneade*, VI, 7, 37). Aceasta întrucât Binele ca subiect absolut este mai înainte de toate al atributelor sale. Cei care i-au dat Binelui „gândirea lui însuşi", au format-o ca şi cum „aceasta ar putea să adauge ceva majestăţii aceluia, ca şi cum a gândi ar fi mai mult decât a fi ceea ce este, ca şi cum n-ar fi Binele care dă Inteligenţei măreţie. De la cine are Binele mărirea? De la gândire ori de la sine? Dacă o are de la gândire, nu mai este cel ce este prin sine ... Dacă mărirea şi-o are de la sine, el e perfect prin sine iar nu datorită gândirii" *(Enn.* VI. 7).

Dar dacă toate noematice, nici întregul, nici lucrurile nu gândesc, Fiinţei în sine i-ar lipsi ceva. Lipsindu-i, nu mai era ceea ce a fost instituită să fie.

Dacă nici *noeme*, mai rămâne ca"aceste *eide* să stea ca paradigme în eternitatea naturii, pe când lucrurile li se aseamănă, fiind reproduceri ale lor; iar această participare a altora la *eide* nu înseamnă altceva decât că ele apar ca imagine a lor" – τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα εστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δε ἄλλα τούτοις εοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιόματα, καὶ ἡ μέθεξις αυτη τοῖς ἄλλοις γίγνεθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς *(Parmenides, 132 d)*.

Dacă ceva este asemănător modelului, nimic nu ne împiedică să admitem şi inversa. Că doar n-ar fi să se întâmple „ca asemănătorul să nu fie asemănător asemănătorului". Dacă este aşa, atunci cu necesitate „asemănătorul" şi cel „cu care se aseamănă" să „formeze o unitate"

participând la un altul, acelaşi însă. Ceea ce înseamnă că acesta va fi *eidos/eide* în sine. Dacă procedăm astfel, pe lângă „primul"model, se impune altul, după acesta altul şi aşa la nesfârşit. Ca regresiunea să fie evitată ar trebui să admitem că nimic nu poate fi asemănător cu modelul, nici modelul cu altceva, ceea ce ar fi încă mai absurd.

Cum nici „prin asemănare" participarea nu este mai inteligibilă, rămâne „să se caute altceva pentru a o explica – οὐκ ἄρα ὁμοιότητι τἆλλα τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει, αλλά τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν ᾧ μεταλλαμβάνει. Vezi Socrate imensa dificultate în care intrăm admiţând *eide* ca pe nişte realităţi în sine şi prin sine?" – Ὁρας νῦν. φάναι, ὦ Σώκρατες ὅση ἀπορία ἐάν τις ίος εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ, 'αὐτὰ διορίσηται (133 a).

Ca la ipoteza a II-a, în exemplul cu Mărimea („luând mărimea în sine precum şi lucrurile mari, dacă le-ai cuprinde pe toate cu mintea, oare nu ţi se va arăta o nouă unitate a Mărimii?... O nouă Mărime în sine, aşadar, care a apărut alături de Mărimea în sine şi de cele ce participă la ea; şi peste toate astea, alta..." 132 a – b), şi aici îşi face loc, ameninţător, argumentul numit al „celui de al treilea om" – τριτος ἁν τρωπος.

Argumentul era, după cât se pare, formulat în cercul lui Euclides megaricul de Polyxenes (un sofist megarizant), discipol al lui Brison care pornise în şcoală polemica antiplatonică (vd. K. Döring, *Ueber den Sophisten Polyxenos*, în „Hermes", 100/1972, p. 29–42).

Avea să-l folosească şi Aristotel în *Metafizica:* H. 9, 990b15, 2, 13, 1039a 2-2 şi M4, 1079a 13 şi, o dată, în *Respingerile sofistice* 22, 178 b 37 unde argumentul trece drept „sofism"; „se susţine că ar mai exista un «al treilea om» pe lângă «omul în sine» şi «oamenii» individuali. Numai că om, ca orice predicat, nu semnifică o substanţă individuală, ci o calitate sau o cantitate, sau o relaţie, sau orice altă categorie de acest fel. Tot aşa stau lucrurile când se pune întrebarea: Coriscos şi *muzicianul Coriscos* sunt identici sau diferiţi? Căci *Coriscos* exprimă o substanţă individuală şi *muzicianul Coriscos* o calitate, astfel încât nu-l putem separa pe acesta, ca şi cum ar fi separat. Totuşi nu separarea universalului duce la cel de *al treilea om*, ci considerarea acestuia ca o substanţă individuală, cum este Callias".

Putând fi întrebuințat sofistic și, probabil, cu un mare grad de probabilitate, în medii megarice va fi fost instrumentat astfel, „argumentul" stă însă ca un avertisment pentru buna întrebuințare a minții în exercițiul ontologic. Face, așadar, parte din ceea ce Thibaudet zicea că e critica: un serviciu de drumuri și poduri, și încă din prima linie a acestuia. Platon, cel dintâi și în forma cea mai pură, îl și impune. De aceea, chiar dacă nu-i aparține în literă, el este platonic prin resemnificare critică, lucrul cel mai important.

Întrucâtva diferit ca instrumentare față cu structura aristotelică, clasicizată, mai cu seamă prin expunerea didactică a lui Alexandru din Afrodisia* argumentul „celui de al treilea termen" din dialogul *Parmenides* nu este mai puțin acut. Dimpotrivă, poate unde nu era încărcat (și puțin deviat) de intenții polemice, vizând dar coerența, este cu mult mai tare decât în variantă aristotelică.

Schematizând: dacă participantul (2) nu este asemenea termenului (1), și nici acesta celuilalt, este nevoie de al treilea. Nici acesta însă nu va fi asemenea lui 1+2, nici 1+2 (ca termen) sieși. Urmează al patrulea și așa mai departe. Trebuie, deci, apucată doar calea „asemănării". Dar cum (existența) erau în logici contrare: prima, gândită ca una, nenăscută, putea fi urmată nesmintit, dacă Ființa-în-sine și Ființa determinată nepieritoare, necompusă, incorporală nu avea cum să fie asemenea celeilalte: multiplă, născută, pieritoare, compusă, corporală, după cum nici aceasta cu aceea? Prin urmare, ori admitem asemănarea (și prin ea mai departe, întemeierea), ori neasemănarea și în acest caz cei doi termeni sunt în dualitate, de unde nevoia de al treilea, care nici el nu poate să stea, fiind pereche cu 1 și 2 într-o relație tot dual. Rămâne prima ipoteză, numai ea ducând acolo unde duce filosofia.

---

* „Dacă ceea ce este predicat despre mai multe lucruri este, totodată, și separat de ele, potrivit cu spusele acelora privitoare la *eide* ar exista un *om în sine* care se zice despre o multitudine de *oameni individuali* și este separat. În acest caz, este nevoie de un al treilea om. Aceasta întrucât, dacă predicatul este diferit de cele despre care predică și stă prin sine și dacă *om* se spune și despre *oamenii individuali* și despre *Om*, ca atare, va fi un al treilea dincolo și de un termen și de altul. În aceste condiții, va fi fi nevoie și de un al patrulea care se va enunța despre cel de al treilea, despre *eidos (Om)* și despre oamenii individuali, la fel un al cincilea și tot așa la nesfârșit" (*In Aristotelis Metaphysica*, ed. Hayduck, 1891–1956).

În sfârşit, în această primă serie *a ipotezelor-aporii* (care ar putea fi numite) *ontologice* (sau *ale ontologiei),* în deosebire de acelea, următoare, *metafizice* (ori *ale metafizicii),* cea de a IV-a, a incognoscibilităţii, din mai „multe" motive decât cele cercetate, este „cea mai grea" (133 b).

După cele spuse deja, putem admite că „esenţele" nu sunt în noi (ἐν ἡμῖν), ci în sine. „Dar atunci *eide,* care sunt ceea ce sunt prin raportări reciproce, ele îşi au esenţa relativ la ele însele şi nicidecum la lucruri, reproduceri sau cum se va voi ce corespund prin participare la acelea".

Cât le priveşte, la rândul lor, „ele sunt ele între ele şi nu în relaţie cu *eide* ". De pildă, ar fi continuat „Parmenides": dacă cineva este sclav, nu este sclav al Stăpânului-în-sine; la fel, un stăpân nu este al Sclavului-ca-sclav. Ci stăpânul „ de la noi „ este stăpân al sclavului „de la noi" şi tot asemenea cu sclavul. Corelativele, aşadar, sunt prin reciprocitate în ordine proprie.

De aici, putem induce la regimul „Ştiinţei în sine" şi acela al „ştiinţei de la noi". Prima, considerată în sine (ca atare) despre realităţile-esenţă şi astfel este a Adevărului însuşi. Ştiinţa de la noi – παρ᾽ ἡμιν ἐπιστήμη, la rândul său, este şi ea a adevărului, numai „că a aceluia de la noi" iar fiecare dintre ele „este a câte unei realităţi de la noi" – παρ᾽ ἡμῖν ἀν ἀληθείας εἰη, καὶ αὐ ἑκαστη ἡ παρ᾽ ἐπιτήμη τῶν παρ᾽ ἡμιν ὄντων ἑκάστον ἀνεπιστή μη συμβαίνοι εἶναι (134 b).

Fiind în sine, realităţile cărora li se aplică „Ştiinţa în sine" pentru că „nu avem parte" de aceasta din urmă (fiind în sine) înseamnă că nu sunt cunoscute de noi – οὐκ ἄρα ὑπό γε ἡμῶν γιγνώσκεται τῶν εἰδων οὐδέν. Nici una dintre ele cunoscute, „de necunoscut pentru noi" – οὐκ 'αρα ὑπό γε ἡμῶν γιγνώσκεται τῶν εἰδῶν οὐδέν. Nici una dintre ele cunoscute, „de necunoscut pentru noi ἀγνωστον ἄρα ἡμίν vor fi şi frumosul în sine şi binele şi, mai departe, toate cele ce sunt socotite *ideai (*καὶ πάντα ἰδέας) în sine (134 a – c).

Ceea ce rezultă este încă „mai înfricoşător „ – δεινότερον. În sine realităţile prime, în sine şi ştiinţa (ştiinţele) despre ele cine altul ar putea „să participe la ea" (la ele) decât zeul? Este însă acesta în măsură să cunoască şi lucrurile „de la noi"? Cum însă „nici *eide* nu pot să se exercite asupra lucrurilor de la noi cum le este propriu să se

exercite, nici lucrurile de la noi față de cele ce sunt în sine", atunci nici puterea lor nu se va întinde peste noi și nici știința lor „nu va ști ceva despre noi" (134 d).

S-ar părea că, peste toate, ipoteza din urmă hotărăște soarta ipotezei cu *ideai/eide* în sine. Căci „necunoscute naturii omenești" – ἀντροπίνη φύσει ἀγνωστα ce garanție de adevăr am avea? Cel ce gândește astfel nu o face și rău. Dar, cu minte ascuțită acela care a fost în stare să înțeleagă faptul că „fiecărei realități determinate îi corespunde determinate îi corespunde câte un gen, ceva ce ființează în sine și prin sine" încă mai de admirat va fi acela care ar descoperi toate acestea și ar fi în măsură să-i învețe și pe alții, folosindu-se de o critică adecvată" – διευκρι νησάμενον.

Inconfortabilă ipoteza odată admisă, în și în mai mare măsură, ar fi respingerea ei. „la seama, Socrate, la ce s-ar putea întâmpla dacă cineva ar persista în negarea realității unor *eide* pentru toate cele ce există și dacă nu va institui un *eidos* anume pentru fiecare esență singulară; acela nu va mai avea încotro să-și îndrepte mintea, neadmițând o *idéa* pentru fiecare dintre cele ce sunt, (*idéa)* întotdeauna în identitate cu sine. Dar astfel va fi distrusă chiar tăria dialecticii. Și ce se va întâmpla cu filosofia? „Ce vei face în ordinea aceasta a filosofiei?" – τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφιας, πέρι. „Elanul care te mână (Socrate) spre argumentare este frumos și divin dar mai exersează, antrenează-te prin exerciții, cât mai multe, în ceea ce mulțimii îi pare a fi fără de folos, zicându-i vorbărie, fă-le cât maiești tânăr; altminteri adevărul îți va scăpa printre degete" – γύμνασαι μάλλον διατῆς δοκούσης ἀρχήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολῶν ἀδολεχίας, ἑως ἔτι νέος εἰδε μὴ, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια (135 c – d).

„Nu este de ajuns să te limitezi în fiecare caz la ipoteză și să examinezi ce rezultă din ea, ci încă mai mult trebuie să prezumi privitor la ce anume se întâmplă considerând ce anume decurge din ipoteza că același este și ce din presupoziția că nu este" (136 e).

Nu s-a exersat îndeajuns? Platon, parcă pentru a se acoperi, îl întinerește pe Socrate: motivul încurcăturilor ar sta în aceea că „fără un antrenament prealabil", deci care devreme, a încercat să definească frumosul, justul, binele și „fiecare *eidos* în parte" (135 c – d).

Lăsând lucrurile aici, s-ar putea presupune doar o critică de tip doctrinaristic făcută de Platon propriei ipoteze. La al doilea nivel al textului însă, Platon pare să determine ipoteza să-şi caute confirmarea sau adevărul dincolo de sine. Antrenamentul (jocul dialectic) mai mult în ordinea sa nu se putea face, decât cu riscurile căderii în eristică.

Ipoteza impunea câteva presupoziţii asupra cărora nu se putea reflecta critic decât pentru trecerea lor în alt câmp. Nicidecum însă pentru anularea lor. Ele ţineau de însuşi modul de a gândi ontologic. Dar cum ontologia „acoperea" existenţa, care, totuşi, trebuia explicată, *critica,* o critică venită dinspre gândirea metafizică, însă, se impunea. Platon „trimitea", aşa-zicând, către *Parmenides,* încă din dialogul *Phaidon. Zăpada în sine* şi *Focul în sine* nu comunică, aşa cum neafectabile sunt *ideai* în genere. Totuşi, zăpada „de la noi" stinge focul şi focul topeşte zăpada. De unde ar putea să vină relaţia dintre lucrurile de aici (de jos) – ἐνθάδε dacă n-ar avea un model acolo, sus – ἐκεῖ? *Relaţia în sine,* ca Binele, Frumosul, Dreptul, nu are cum să fie. Totuşi, lucrurile sunt relaţie şi în relaţie.

Ideai în sine, în metafora etimonului (εἴδω ἰδειν), văd şi se văd reciproc. Aceasta, altfel spus, înseamnă că ele „fiinţează pentru ele însele şi prin ele însele şi sunt relative unele la altele – αὐτα αὐτῶν καὶ πρὸς αὐτὰ εκείνά τέ ἐστι (*Parm.* 133 e).

Totodată, critica din *Parmenides* este deschizătoare pentru reconstrucţia metafizică a relaţiei din *Sofistul,* care poate să fie chiar „miezul" dialogului (Joja, *Doctrina universalului...* în *Studii ... II,* 335).

Aceasta pe de o parte. Pe de alta, Platon punea în aporetică şi conceptul ştiinţei, în limite ontologice imposibile. Căci „formele-în-sine erau incognoscibile pentru om, iar realitatea-de-aici de necunoscut de către zei" (Diès, *Notice* în *Parménide,* p. 27).

Menită şi să legitimeze ireductibilul în termen absolut, garanţie pentru toate celelalte, relative, de întemeiere a fiecărei ştiinţe în parte, ontologia în strictă determinaţie o făcea cu neputinţă. Două „experimente", parcă, unul parmenidian şi altul cratylean, deci venite din poziţii contrare (ceea ce înseamnă că, prin aceasta, şi mai tari) prin „stilizare" (rupere de context) deveniseră un fel de avertismente.

Lumea-de-aici, parmenidian, era una a aparenţelor. *Ta dokounta* erau cele ce apăreau, ca luminiţe în beznă, şi de aceea ne păreau a fi

ceva, dar ce, de unde și cum, nu aveam noi a ști. Cratylean, apoi, tot asemenea. În această situație, pe cât ființa-în-sine era mai riguros construită, pe atât lumea-de-aici, din care noi înșine suntem parte, era împinsă către neființa imagini. Chiar, ea și noi eram ca în peștera platonică din *Republica VII 514 a – 517 c*? Într-un fel, alegoria se sprijinea, în sensul ei ascuns, pe ceea ce presupuneau ca într-o logică ficționalistă Parmenides și Cratylos, recurgând și ei, la urma urmelor, la alegoreză.

Dacă n-am trece dincolo de textul din *Republica,* lumea putea să rămână ca o succesiune de imagini și umbre și noi, biete ființe țintuite ca în fața unui ecran de teama de a nu pierde o figură din aparițiile fantomatice. Neînstare nici chiar de cunoașterea acestor aparențe (ele ținând mai curând de neființă, ar ajunge la adevăr atingând ființa), ce șanse ne-ar fi date să accedem la esențele ultime? Noi, prin urmare, n-am ajunge la cunoașterea acestora, după cum nici zeul la aceea a lumii-de-la-noi. Ce ar fi de cunoscut în ea, dacă insuficientă ontologic, nu este pentru adevăr?

Aporia, întrevăzută încă de Parmenides și de Cratylos, pusă mai întâi de Socrate (lumea zeilor nu poate fi cunoscută, lumea lucrurilor nu trebuie) este formulată riguros epistemologic de Platon. Ontologic în strânsoarea ei, rămânea trecerea aporiei înseși într-o metafizică a cunoașterii. Ca *epistéme* să fie cu putință era nevoie de schimbarea de perspectivă din *Sofistul (*privitoare la ființă și neființă), aceasta după deschiderea din *Parmenides* și după critica rațiunii științifice din *Theaitetos.*

Altfel spus, era de tot necesară exersarea continuă, cu schimbarea registrului însă asupra căreia și prevenea la 136 e. „Hipotetica" lui Zenon era câmp bun pentru un exercițiu analitic, prin luarea în seamă a fiecărei *ipoteze* dintre cele două contradictorii ale antilogiei ca să afli ce anume rezultă din ea. Era nevoie de ceva mai mult, anume de trecerea la cercetarea antinomiei de fundal: „același este", „același nu este". Aceasta „dacă vrei să-ți pui la treabă gimnastica ta", adică dialectica (136 a). Pentru că numai astfel, explica „Parmenides", pornind chiar de la „hipotetica" zenoniană am putea presupune ce ar rezulta „pentru pluralitatea însăși, în raport cu sine și în raport cu Unul, cât și pentru Unu în raport cu sine și în raport cu pluralitatea,

dacă pluralitatea este – εἰ πολλά ἐστι; apoi, „dacă pluralitatea nu este εἰ μή ἐστι πολλά, tot așa, să examinăm ce va rezulta pentru unu și pentru pluralitate, fie în raport cu sine, fie în raport cu altele". Mai departe, luând ipoteza că „asemănarea este" ca și pe cealaltă" că nu este: care vor fi consecințele lor pentru ambele, dar și pentru celelalte, relativ la ele însele și pentru altele. La fel ce va rezulta pentru neasemănare, pentru mișcare și repaus, pentru naștere și pieire, ca și pentru ființă și neființă, pe scurt, pentru orice ipoteză și contrara. „Numai exersând astfel vei fi perfect antrenat în vederea discernerii adevărului" (136 a – c).

Cu ce ar fi mai potrivit să se înceapă? „N-ați vrea cumva, jocul începând să devină serios, să pornesc de la mine însumi și de la propria ipoteză, presupunând despre Unul în sine, dacă este și dacă nu este, ca apoi să cercetăm ce decurge" – περι τοῦ ἑνὸς αὐ τοῦ ὑποδέμενος, εἴτε ἐν ἐστιν εἴτε μὴ ἐν (137 b, Vd. *și supra,* a – d).

Urmând pasajul 136 a – c ar trebui să fie opt ipoteze:

{1. dacă Unul este unu
{2. dacă Unul este, care vor fi urmările pentru sine

I. Dacă Unul este {3. dacă Unul, ce vor fi Altele (Celelalte)
{4. dacă Unul este, ce vor fi negativ Altele
{5. dacă Unul nu este, ce va urma pentru sine
{6. dacă Unul nu este, nu este în nici un fel

II. Dacă Unul nu este {7. dacă Unul nu este, ce va urma, pentru Altele
{8. Dacă Unul nu este, ce vor fi negativ altele.

Totuși, la 155 e – 157 b este inserată o ipoteză care rupe continuitatea „jocului", astfel încât, 3 devine 4, 4 devine 5, 5 trece în 6 și așa mai departe până la 9. Ipoteza a treia, necuprinsă în „schema inițială", este „în afară de serie" (Robin, *Platon,* p. 133). Este o simplă „pauză" cu sens retro, pentru a reflecta asupra trecerii de la prima la cea de a doua (Wahl, *Platon,* în *Histoire de la philosophie I,* p. 549). „Se revine la căile lui Heraclit" (Diès, *Notice* la *Parmenide,* p. 34).

Prima ipoteză: „Dacă (Unul) este Unu" – εἰ ἓν ἐστιν ...τὸ ἕν, atunci n-ar mai fi „pluralitatea". „În sine", deci în identitate cu sine

însuşi, Unul *ca unu* exclude *legitimitatea* a orice alteeva. Mai întâi, chiar a *părţii* şi *întregului*. A părţii, întrucât Unu fiind. Unul nu este inteligibil ca parte. A întegului apoi, tocmai unde dinspre sine partea nu are sens. Dar întregul este acela căruia „nu-i lipseşte nici o parte". „Prin urmare, dacă Unul este unu, nu va fi nici întreg şi nu va avea nici părţi" – οὔτ' ἄρα ὅλον ἐσται οὐτε μέρη ἐξει, εἰ ἐν ἔσται τὸ ἐν (137 bd).

Fără de părţi, „n-ar fi să aibă nici început, nici sfârşit, nici mijloc", altminteri acestea l-ar împărţi. Cum începutul şi sfârşitul sunt limite pentu orice, Unul va fi „nelimitat" – ἄπειρον. Nemărginit – nedeterminat, nu va avea nici vreo configuraţie oarecare; „căci nu participă nici la circular, nici la rectiliniu (137 de).

Dar, nemărginit, fără contur, fără părţi, pentru că, astfel, n-ar putea fi „nici în altul decât în sine", nici în „sine" „n-ar fi nicăieri". Presupunând că e *în altul,* îi luăm nemărginirea, admiţând că e *în sine,* înseamnă să ni-l închipuim că el se cuprinde pe sine, în sine. Prin urmare, „Unul nu este nicăieri, nici în sine, nici în altă parte" (138 b).

Cu neputinţă ar mai fi să-l gândim şi *în mişcare* sau *în repaus*. Dacă s-ar mişca, fie că ar face-o prin alterare (ἀλλοίωσις), fie prin deplasare (κίνησις). Dacă ar suferi o schimbare, n-ar mai fi, n-ar fi fost, Unu. Iar dacă s-ar deplasa, ar urma să treacă dintr-un loc în altul. El însă nu este în nici un loc. Pe desupra este şi nemărginit. Aşadar, „este nemişcător" – ἀκινητον (138 b – 139 a).

Tot la fel, nu poate fi gândit nici în identitate cu sine şi în diferenţă: Unul „nu poate să fie identic cu altul decât în sine şi nici cu sine, nici diferit faţă cu sine sau faţă cu altul decât sine". Diferit (ἑτερον) de sine însuşi, ar fi altul decât Unu şi altfel n-ar mai fi Unu. Identic (ταὐτόν) cu altul decât sine, atunci ar fi acel altul şi nu el însuşi. Prin urmare, „nu va fi în identitate cu altul decât cu sine şi nu va fi în diferenţă faţă cu sine". Nici diferit de altul nu va fi de îndată ce este Unu. Doar, diferenţa nu-i poate reveni lui ci numai unui diferit faţă cu un diferit, ceea ce înseamnă că nu prin faptul de a fi Unu va diferi. Dacă însă nu va diferi prin aceasta, nici prin sine însuşi; dacă nici prin sine însuşi, nu va diferi deloc. „Nediferind , el însuşi, în nici un fel, de nimic nu va fi diferit". Nici va fi, mai mult, nici în identitate cu sine, pentru că „Unul şi identicul nu au aceeaşi natură". Altfel, când ceva devine identic cu alteeva, ar devei şi Unu. Ceea ce nu se

întâmplă. De ce aceasta? „Dacă Unul și identicul n-ar diferi prin nimic, a deveni identic ar fi tot una cu a deveni Unu și a deveni Unu ar fi la fel cu a deveni identic". Prin urmre, dacă Unul va fi identic sieși nu va fi unu cu sine însuși, identitatea nefiind unitatea. Astfel, „ceea ce este un (4 l) nu va fi un(ul)" – καὶ οὕτω ἓν ὂν οὐχ ἓν ἐσται. Lucru imposibil, precum va fi și ca „Unul să nu fie nici în sine, nici altul decât sine, nici diferit, nici identic" (139 b – 140 a).

Și încă, dacă „Unul este Unu", el nu va putea fi gândit ca fiind nici asemenea (ἀμοιον), nici neasemenea și ca fiind egal (ἴσον) sau inegal (ἀνισον) (139 e – 140 e). Nici „mai vârsnic, mai tânăr ori de aceeași vârstă în raport cu altceva". Dacă ar fi de aceeași vârstă ar participa la egalitate și la asemănare. Numai că acestea nu pot fi gândite ca fiind. Atunci, mai tânăr sau mai vârstnic. În acest caz ar trebui să fie „participant la timp și nu este în timp" – οὐδὲ ἀρα χρόνου μὐτῶ μέτεστιν, οὐδ' ἐστιν ἐν τινι χρόνῳ. Dacă însă nu participă la timp, prin urmare nici la „era" („a fost"), nici la „este"/„devine", nici la „va fi", „va deveni", ar putea să rezulte că „nu a fost cineva, că nu apăruse sau că nu fusese, nici că, în prezent, nu a devenit, nu devine sau nu este, nici că va deveni, că nu va ajunge să fie sau că va fi". „Dar este cu putință că în afară de acestea să fie alte feluri de a participa la ființă?" Pentru că este imposibil, atunci Unul nu participă în nici un chip la ființă. Dacă nu, ar rezulta că „nici nu ființează vreun fel". Pe scurt, „Unul nu este unu și (chiar) este". Nefiind gândit ca fiind, înseamnă că nu-i revine ceva, „nici nume", nici cunoștință privitoare la el. N-ar putea, așadar, „nici să fie numit, nici reprezentat, nici presupus, nici cunoscut ..." (140 e – 142 b).

Negândit și nenumit, ce mai este pentru noi? În sine este (sau poate fi), dar dacă nu este și pentru noi, Unul nu participă în nici un fel la reconstrucția ontologică a lumii. Dar dacă Unul nu poate fi gândit ca fiind, ontologia însăși nu mai era posibilă și, odată cu ea nici o întemeiere, prin urmare, nici o cunoaștere. Dacă, totuși, îl gândim și îl numim, dacă îl și luăm ca termen de întemeiere și construim cu această presupoziție, este Unul o ficțiune și, deci, instrumentarea lui aduce cu o „înaintare în gol", așa zicând cu Damascius? (*De Primiis Principiis, ed. Ruelle, I,* 6. 23–24).

Pentru a fi gândit ca fiind, cu necesitate Unu urma să fie Unu, în sine, necuprins şi necuprinzător, necompus, fără început, fără sfârşit şi fără mijloc, nemărginit, fără formă, care nu e într-un loc, nici în timp, nici în mişcare, nici în repaus, nici identic, nici diferit cu sine ori cu altul decât sine, nici asemenea, nici neasemenea. Ontologic, nu este nimic contradictoriu. Dar, la limită, ori se alege „calea lui Gorgias": nimic nu este; chiar dacă ar fi ceva n-ar putea fi gândit; chiar dacă ceva ar putea fi gândit, n-ar putea fi numit, care aparţine ontologiei încă în exerciţiu de sine*, ori „ipoteza" se lasă prinsă într-o aporie, ceea ce înseamnă că *ipoteza a doua* intră în joc: „presupunem că Unul este – ἐν εἰ ἔστιν să vedem care sunt urmările pentru el însuşi".

Mai întâi: „este cu putinţă ca Unul să fie şi, totuşi, să nu participe la faptul de a fi?" Elementar, în „Unul este", „este" nu spune altceva decât că „Unul participă la fiinţă" – ἢ ὅτι οὐσίας μετέχει τὸ ἑν. Dar, mai departe: dacă „este" se zice despre „Unul (care) este", iar „Unul" despre „Fiinţa care este Unul" şi dacă „Fiinţa" şi „Unul" nu sunt în identitate, totuşi revin aceluiaşi subiect, „Unul (care) este", nu cumva „Unul (care) este" poate fi întregul, pe când „Unul" şi „este", părţile sale? – τὸ μὲν ὅλον ἐν ὃν ἑναι αὐτό, τούτου δὲ γίγνεσθαι μόρια τό τε ἐν καὶ τὸ εἶναι. În acest caz însă, Unul este întreg şi, totodată, se conţine pe sine ca parte alături de „Fiinţă", cum pot să fie însă separate însă „Unul" şi „Fiinţa" în întregul „Unul care este"? Dacă s-ar încerca, rezultatul ar fi că: Unul ar lipsi părţii care este Fiinţa, Fiinţa ar lipsi părţii care este Unul. Ceea ce este imposibil. Atunci, fiecare parte cuprinde Unul şi Fiinţa. De aici, extinzând, tot ce stă să ajungă parte va fi alcătuită din două părţi, astfel încât, tot apărând doi, nu va fi niciând Unu. „Unul, atunci, nu va fi o pluralitate infinită?" (142 b – 143 a).

Unul, cât era luat prin raportare la fiinţă, putea fi gândit cu plural, ca unu însă, relativ la sine. Toate acestea, urmând „ipoteza"

---

* În aparenţă nihilistă, în realitate, poate, demonstraţia lui Gorgias este critică. Gorgias pare să se fi prins într-o logică de tip ficţionalist, ceea ce îl şi trecea în câmpul anti filosofiei. Prin urmare: ce ar fi (la ce şi unde s-ar ajunge) dacă *nimic n-ar fi?* Zicând ca sceptici care, luându-ne după *Schiţe(le) pyrrhoniene* ale lui Sextus Empiricus, îl urmau pe Gorgias, dar şi pe Platon în critica ontologie) se ajungea la suspendarea judecăţii.

anterioară. Pornind, de asemenea, de la ea, cum Unul nu este Ființa, dar, *fiind,* participă la ea, ființa lui pare diferită de sine. Diferite Unul și Ființa, Unul nu este *diferit* prin aceea că e Unu, nici Ființa, la rândul ei, nu este *altceva* decât Unu prin faptul de a fi ființă. Unu și Ființa „se diferențiază mutual prin Diferit și Altul" – ἄλλα τῶ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ ἕτερα ἀλλήλων.

Diferitul (τὸ ετερον) nu este identic (ταὐτὸν) nici cu Unul, nici cu Ființa. Atunci, alături de perechea „Unul – Ființă", vine să stea și „Ființa – Diferitul", „Unul – Diferitul". Altceva fiecare în parte, totuși, dacă sunt în pereche rezultă că, două câte două, sunt una (unu). Dar dacă, două în pereche, în sine însă și Unul și Ființa, Unu, nu se ajunge la trei? Cum doi presupune dublul, nu și trei triplul? Existând dublul, triplul, putem admite și de două ori treiul și de trei ori doiul.

Așadar, fiind Unu, „va fi și numărul ... Fiind numărul, va fi și pluralitatea, infinită multiplicitate a ființelor; căci nu se poate nega faptul că numărul așa fiind să nu fie în multiplicitate infinită și să nu participe la ființă" (143 a – 144 b).

Dacă Unul, dacă și pluralitatea (ca număr) participă la ființă, „ar putea ea să lipsească vreunui lucru, fie el mai mare, fie el mai mic?" Ceva *dacă este* înseamnă că este în temeiul Ființei. Dar cum, pentru că aceasta e una, pe când întemeiatele multiple? Se divizează aceea, cumva? Dacă da, părțile trebuie să fie numeric fără limită. Aceasta cu admiterea, în același timp, a faptului că fiecare parte, pentru că *este* (participă la Ființă), este și unu. Însă Unul în sine este Unu, pe când unu e multiplu și, deci, în mai multe locuri deodată. Aceasta înseamnă că este îm-părțit. Ce șanse de inteligibilitate să mai aibă Unu ca fiind în sine, dar și multiplu? Aporeticitatea, aici, este aproape agresivă: Unul (ca Ființă și/sau ca Ființă) trebuie să fie mereu gândit ca Unu, neîmpărțit, necompus dar, în același timp, și tot cu necesitate el (Ființa) se distribuie la toate multiplele" (144 b – 145 a). Aporia, ca, de altfel, toate care decurg din cea de-a doua ipoteză, face trecerea la *Sofistul* și la *Philebos*, deci, de la propedeutică sau de la critica rațiunii ontologice la cum este posibilă metafizica. *Sofistul, Philebos,* în altă situare, *Timaios* sunt tot atâtea puneri în situație a aporiilor sau încercări de a le verifica operaționalitatea.

Aşadar, părţile sunt părţi ale unui întreg. Aşa fiind, deodată, Unul trebuie să fie gândit ca limitat, cât, ca întreg, cuprinde părţile. Dar ceea ce cuprinde este limită – τὸ γε περιέχον πέρας ἂν εἴη. Unul şi multiplul, Unul mai apare şi ca întreg – părţi – (ὅλον μόρια), limitat – ilimitat (πεπερασμένον – ἄπειρον), cantitativ. Limitat de ar fi, Unul ar avea început, mijloc şi sfârşit, prin urmare o configuraţie (144 e – 14 e).

Limitat-şi-ilimitat, Unul este tot una cu a fi în sine dar şi în altul? Întrucât părţile sunt ale întregului şi întregul este Unul, Unul este cuprins de sine şi astfel este în sine însuşi. Totuşi, întregul însuşi nu este în părţi; nici în toate, nici în una sau alta. Dacă ar fi în toate, ar trebui să fie şi în una, altminteri n-ar mai putea fi în toate. Însă fiecare parte este într-o totalitate care nu este în ea. Atunci cum s-ar găsi în totalitate? Or dacă nu este în nici una dintre părţi, nici în mai multe, nici în toate, „nu este necesar ca întregul să fie în ceva diferit sau, dacă nu, nicăieri?" Ceea ce revine la a spune că nu este în nici un chip.

Deci: „Unul, cât este luat ca întreg este în altul, iar cât este totalitatea părţilor este în sine". Astfel, aporia: *„Unul este în mod necesar în sine şi în altul decât sine"*(145 b – 146 a). Următoarea este aceea a mobilităţii şi imobilităţii.

Aşa fiind, nu este necesar ca Unul, să fie mişcat şi nemişcat? (κιν εἶσθαι καὶ ἑστανα). Doar în sine dacă este, nu se mişcă. Fiind însă şi în altul, se mişcă. Aşadar *„Unul etern în sine şi în altul decât sine, etern va fi nemişcat şi în mişcare"* – αὐτό τε ἐν ἑαυτῷ ἀει ὂν κάι ἐν ἑτέρῳ, ἀει κινεῖσθαι τα καὶ ἑστάναι (145 e – 146 b).

În sine şi pentru altul, Unul „trebuie să fie *identic cu sine* şi *diferit de sine,* totodată *identic şi diferit faţă cu celelalte."* (146 b). Aşa fiind, nu va fi, totodată *„şi asemenea şi neasemenea cu sine şi cu celelalte?"* – καὶ ὁμοίόν τε καὶ ἀνόμοιον (147 c).

„Altă problemă": cum înţelegem Unul în contact – ἅπεσθαι şi în non-contact – μὴ ἅπτεσθαι cu sine însuşi, dar şi cu celelalte.

Întrucât este în celelalte, Unul intră în contact cu ele; dar întrucât se află în sine, nu va fi în atingere cu celelalte, ci doar cu el însuşi. Dar ce vrea să însemne contactul cu sine, dacă atingerea presupune alăturarea a ceva de altceva. Dacă Unul este în contact cu sine, el ar trebui să fie Doi, ceea ce nu se poate. Nici în contact cu celelalte nu va fi însă. În contact, două elemente, între ele, va fi o singură atingere;

trei, vor fi două, deci cu una mai puțin decât entitățile în contact. Dacă însă este numai Unul, iar Doi nu, nu va fi nici un contact. Celelalte, altele decât Unu, nu sunt Unu, fiind altele. Prin urmare, dacă nu sunt Unu nu pot fi nici Doi. Nefiind Doi, măcar, nu sunt în atingere. Așadar „nici Unul nu le atinge pe Celelalte, nici Celelalte, nu ating Unul. „Astfel *Unul, cu Celelalte și cu sine, este și nu este în contact"* (148 d – 149 e).

Egalitatea și inegalitatea, apoi : „este oare (Unul) egal și inegal cu sine, dar și cu Celelalte?". În ceea ce este Unul, nu poate fi gândită nici micimea, nici mărimea. Mărimea pentru că, trebuind să fie doar o parte în întreg, va fi egală cu alta ori mai mare. „Prin urmare, nu va fi micime..." Dar nici mărime; de-ar fi, ar exista ceva mai mare decât mărimea însăși, decât întregul adică.

Nefiind nici mai mare, nici mai mic decât în celelalte, neavând în sine nici mărimea, nici micimea, Unul nu va fi „nici lipsă, nici prisos". Rezultă că „va fi cât este el însuși, va fi egal sieși. Astfel, va fi egal atât cu sine, cât și cu celelalte.

El însuși în el însuși, Unul însă, cât se cuprinde, este mai mare și cât este cuprins e mai mic". Deci: Unul poate fi gândit ca mai mare și mai mic decât este în sine. În acest caz, nimic nu se va afla în afara Unului ca și a celorlalte. Totuși, ceea ce poate. Dar tot ce se află în ceva, este în ceva mai mare. Cum însă nimic nu este separat de Unu și de celelalte, n-ar rezulta ca Unu să fie în celelalte și celelalte în Un. Ori, dacă nu, nicăieri?

Ființând în celelalte, Unul nu va fi mai mic decât ele? Pe de altă parte, celelalte fiind în Unu, Unul nu va fi mai mare decât ele? „Prin urmare Unul este egal cu sine însuși, dar și cu Celelalte, mai mare și mai mic decât el însuși, ca și decât Celelalte" (149 d – 152 a)!

Participând la ființă, Unul participă și la timp? Dacă da, ar fi prins între *acum* (νῦν) și *apoi* (ἔπειτα). În acest „drum" însă, ar trebui să fie la jumătatea distanței dintre cele două momente. Ceea ce (cel ce) devine, *fiind,* mai înainte de a deveni, adică de a-l împinge pe acum în *apoi,* este în *această* instanță, deci, „se oprește din devenire". Astfel este *acum*, dar și în curs de devenire. Deja este „mai vârstnic în raport cu acela față cu care devenise mai bătrân. Ceea ce înseamnă că devenise față cu sine. Cum însă vârstnicul este mai vârstnic prin

raportare la un mai tânăr, atunci este în același timp, și mai tânăr față cu sine. Căci, mai vârstnic devenind, el a intrat „în acum", care, însă, trebuie să-i fie coeternă, dacă *este*. Așadar, Unul este mereu el însuși dar și devine, deopotrivă, mai vârstnic și mai tânăr. Totuși, etern el însuși, are aceeași vârstă (152 a – 153 a). Ce mai înseamnă, în acest caz, temporalitatea? De regulă, ne reprezentăm timpul în trei dimensiuni: trecut, prezent și viitor, prin urmare, din ceea ce *nu mai este,* din *ceea ce este* și din *ceea ce urmează să fie,* dar nu este încă. Dar cele ce nu sunt nu participă la ființă. Cum timpul este, totuși, dar e alcătuit și din ceea ce nu este? Și ce vrea să spună timpul ca întreg, dacă „nu pare că este compus din părțile care există acum"?

Greutățile în definirea timpului, se vede, sunt mari. Face el parte din cele ce sunt ori din cele ce nu sunt, este mișcare ori nu? (Aristotel, *Physica,* IV, 217 b – 220 a).

Ontologic, problema timpului este dintre cele mai complicate. Unul care este nu are cum să fie într-o parte devenire din ceea ce nu este ca în alta să treacă în ceea ce nu este. În acest caz, mai este, dinspre Unu? Dar dinspre Celelalte? Acestea altele decât Unu, „din moment ce sunt altele și nu altul sunt mai multe de Unu". În „alteritate singulară, ar fi Unu"; în „alteritate plurală sunt însă mai multe. Așa fiind, ele au parte de un număr mai mare decât Unu. Numerele mai mari apar după cele mici. Prin urmare, cel mai mic dintre toate este primul, iar acesta este unu. Dar și Celelalte au număr, fiind altele și nu altul. Apărute după, sunt „mai tinere" decât „primul născut" (*Parm.* 135 a – c). Dacă participă la timp – χρόνου μετέχει, și astfel la îmbătrânire și întinerire rezultă că, *deși, în sine, el însuși, ia parte și la „odinioară", la „apoi", și la „acum"* – τοῦ ποτὲ μετέχειν καὶ τοῦ ἔπειτα καὶ τοῦ νῦν. (155 d – e). Ontologic este cu neputință. Dar cum criza este *ontologic* generată, se impune trecerea în alt câmp.

Poate cea mai tare, de altfel se și despletește în mai multe aporii (unitate și dualitate indefinită, unitate și pluralitate, întreg și parte, limitație – ilimitație, mișcare și imobilitate, identitate și diferență, asemănare și neasemănare, contact și concontact, egalitate și inegalitate, Unu și Timpul, În sine și devenire, pentru sine și pentru altul), cea de a doua ipoteză se și desfășoară în amplu spațiu: 142 b – 155 e, cel mai întins.

Vizând multiplele (*ce rezultă pentru Unu relativ la multiple?),* ipoteza se supune, parcă, regulii oglinzii, pentru că intenționalitatea nu este *Celelalte,* ci Unul însuși. „Oglindirea" este ca o ieșire din sine, în vederea autocontemplării, celui ce se oglindește, dar ca *obiect.* Dar, imaginea de sine, o dată refăcută *imagologic,* deși, revine la subiect, se reinstituie. Cum ar fi zis Hegel, de la abstract trece la concret. Capătă o dimensiune în plus, aceea a adâncimii, și, ceea ce este mai important se deschide calea conversiunii morfologicului în sintactic (= a ontologicului în metafizic).

Paradoxal, tocmai de aceea, Platon procedează la o intensă morphologizare, cel puțin în prima mișcare. „În *Parmenides,* după prima ipoteză, (Platon) pare că lasă Unul fără Ființă, căci Ființa – Unu pare suprimată, deși nu este suprimată. Poate că, pe calea negației absolute și a suprimării complete a oricărei cunoașteri, se indică indicibilitatea ... În ipoteza a doua el pune în mod limpede acest Unu ca pe un Unu – tot..." (*Damascius, De Primiis ...,* R.92).

Era nevoie de Unul pur, dincolo de orice atribut al său și de orice participare a sa, pentru a se identifica, dacă nu mai toate, cât mai multe aporeme, necesare marii tăieturi.

De aceea ori și de aceea, cu siguranță, „cea de a doua poziție a Unului" a fost studiată într-o serie de analize care fac să i se întrevadă bogăția. Ele se vor fi îndreptat către trecut ca și către viitor. Către un trecut îndepărtat, în vederea recitirii mai atente a primei părți a poemului parmenidian, observându-se că Platon n-a lăsat de o parte aproape nici un detaliu. Către un trecut mai apropiat: cel puțin două din argumentele folosite, în al doilea act, în critica formelor reapar aici, în formula lor textuală". Este vorba de prima obiecție: Unul este prezent întreg fiind, în mai multe locuri? Dacă nu este luat ca întreg, este împărțit, dar ceea ce poate fi împărțit trebuie să fie de tot atâtea ori multiplicat câte părți cuprinde" (144 cd, vd. 131 bc). Și de a doua, privitoare la mărimea în sine care nu poate fi superioară în raport cu altceva decât micimea însăși... (150 cd; vd. 133 d-e). Analizele de acest fel, cu descoperirea paralelismelor, sunt „fecunde" pentru ceea ce avea să urmeze. Bunăoară, urmarea de către Aristotel a dezbaterii din dialogul *Parmenides* (aceasta în contra cărora care socotesc că,

dimpotrivă, l-a ignorat) avea să fie benefică pentru problema contactului: 148 d – 149 e; *Phys. V,* 3, 226 b – 227 a. „Iar o pagină din *Analiticile prime* (149 a b) nu face decât să aplice termenilor și premiselor și logismului raționamentul din *Parmenides* (149 ab) privitor la numărul comparat al termenilor și contactelor" (Diès, *Notice...,* p. 33).

Cea de a treia ipoteză: dacă Unul este și nu este – ἐστιν ἓν καὶ οὐκ ἐστιν, „pauză", „odă", zice Jean Wahl, între „strofele" 1 și 2 și 4 și 5 pare a fi doar o continuare, chiar dacă printr-o ușoară deviere, a celei de dinainte. De altfel Platon și atrage luarea aminte astfel: „Încă o dată, în al treilea mod, reluăm argumentarea" – Ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν. Aceasta în pasajul 155 e 4 – 157 b 5. Dacă nu o a treia serie de deducții, atunci acest *triton légomen* ar putea fi o a treia modalitate de abordare și examinare a raportului dintre Unu și Timp (vd. Allen, *Plato's «Parmenides»..., p. 261*). Aceasta după ce problema raportului dintre Unu și Timp mai fusese cercetată, mai întâi, la 140 e – 141 e și apoi la 151 e – 155 d.

De ce revenirea? Luc Brisson o socotește dezvoltare ulterioară (*La question du statut...,* în *Recherches ..., p. 9 – 29.* Vd. și Francesco Fronterotta, *Note* la Platon, *Parmenide,* p. 133). Poate că da, fiindcă nu este, orice s-ar spune, simplă completare la primele două ipoteze. Drept este că nu are individualitatea celor opt poziții, așa cum apar ele la 136 a c. Are, totuși, ceva care o separă și o circumscrie. Este vorba de a – fi – și – a – nu fi, de naștere (în-ființare) și distrugere (des- ființare).

Fiind Unu și Multiplu și nefiind, „așa cum am probat" (vd. ipoteza a doua) și „participând la timp", „nu este necesar ca Unul, pentru că *este Unu* să participe la Ființă și, totodată, întrucât *nu este* să nu participe?" Dar e cu putință ca „atunci când participă să nu participe" sau „când nu participă să participe?" Dacă da, una sau alta ar trebui să se întâmple în timpi diferiți. În acest caz, într-un timp ia parte la ființă, iar în altul se îndepărtează de ea. A participa este tot una cu a lua ființă, iar a părăsi (a se îndepărta de ea), înseamnă pieire. Unul și Multiplu, apărând și dispărând, când ia naștere ca Unu nu cumva Unul piere ca Multiplu și nașterea ca Multiplu nu înseamnă dispariția ca Unu?

Cât devine Unu şi Multiplu, Unul se separă şi se reuneşte. Când devine mai mare, mai mic, egal, creşte, scade, se egalizează. Când ceva în mişcare se opreşte şi când, imobil, se pune în mişcare, toate acestea se întâmplă într-un moment din afara timpului. Imobil, apoi mişcându-se, în mişcare, ca după aceasta să treacă în repaus, fără de schimbare, ceva anume (ca subiect), n-ar fi. Într-o „stare" sau alta. Nu există timp în care acelaşi să nu fie nici mişcare nici imobil. Nici schimbare fără să se schimbe. Dar în ce timp se întâmplă aceasta, dacă nici când este imobil, nici când este în mişcare, el nu se schimbă; nici ca aflat într-un timp. Ar rămâne „o natură stranie – φύσις ατοπος care s-ar putea zice despre ceea ce se schimbă în momentul când se schimbă, *deodată* (instantaneul) – εξαίφνης, anume, ceva în intervalul dintre mişcare şi repaus, în afara oricărui timp, punctul către care tinde şi cel de la care porneşte „atât pentru schimbarea mişcătorului, care trece către repaus, cât şi a nemişcatului, care se îndreaptă către mişcare. Asemenea şi Unul, care deopotrivă imobil şi mobil, deopotrivă, se va schimba în ambele direcţii. Dar schimbându-se astfel, Unul o va face în paradigma lui *deodată*. Aceasta înseamnă că, atunci se schimbă, el nu poate fi în nici un timp, şi încă, nici în mişcare, nici mişcător.

Ceea ce este valabil pentru mişcare este pentru toate formele schimbării. Bunăoară, atunci când ceea-ce-este (εἶναι) se îndreaptă către ceea-ce-nu-este/pieire – μη εἶναί şi invers, se află în intervalul dintre anumite feluri de mişcare şi de stări, astfel încât nu se poate spune „nici că este nici că nu este – οὐτε ἐστι... οἴτε οὐκ ἐστι, nici că se naşte nici că piere" – οὐτε γίγνεται οὐτε ἀπόλλυται.

„După aceeaşi raţiune" – κατὰ τον λόγον, când se trece de la „a fi Unu" la multiple şi de la multiple la Unu, Unul nu este nici unu nici mai multe, nu se separă în sine nici nu se reuneşte – οὐτε ἐν ἐστιν οὐτε πολλά, οὐτε διακρίνεται οὐτε συγκρίνεται. Tot la fel în privinţa asemănării şi neasemănării (nu este nici – nici), a micimii şi mărimii, a egalităţii şi inegalităţii, a creşterii şi descreşterii. „Iată determinările/afectările – παθήματα pe care trebuie să le suporte/sufere Unul, dacă este" – εἰ ἐστιν.

Jocurile în problema schimbării, căreia i se aplică ipoteza, se fac între heraclitism şi eleatismul zenonian, fără să se opteze pentru unul sau altul. Punându-le faţă în faţă în dialog, „Parmenides" indică un alt

spațiu de situare. La prima lectură repugnante, la a doua, încă odată, prin ieșire din câmpul lor, ele se raportează ca „ipotezele" într-o aporie.

Heraclitic, dar și zenonian, „Parmenides" relansează marea provocare a conceptualizării schimbării, operațiune ce presupunea modificări esențiale ale regimului neființei, ca și al ființei, în urmare firească.

„Muritorii neștiutori", „Oameni cu două capete" – δίκρανοι, căci neprieceperea le călăuzește „mintea rătăcită" – πλακτὸν νόον, „vor fi și orbi, prostiți, gloată fără de judecată", orbecăiau pe calea de neurmat, aceea după care „a fi și a nu fi" e tot una și nu-i tot una, pentru care la fiece lucru este o cale de întoarcere" (*Parmenides*, fr. 6 AK).

Heraclit și heracliteeni erau aceștia, alungați din cetatea filosofilor cu vorbe tot atât de aspre pe cât erau cele ale efesianului în stigmatizarea „polymatheilor"? Diels încă presupunea că de ei era vorba; la fel și Guido Calogero.

De bună seamă, circulația ideilor în epocă nu era prea lesnicioasă, deși nu se poate contesta o anume răspândire a „cărții", chiar. Venind către locul de judecată, Socrate vedea în Orchestreion (în *agora* unde erau ridicate statuile lui Harmadios și Aristogiton) „cărțile lui Anaxagoras" care se puteau cumpăra cu o drahmă (*Apologia lui Socrate,* 26 d). O scriere de a lui Zenon fusese copiată „hoțește" de careva, fapt care l-a făcut pe eleat să nu se mai îngrijească de scoaterea ei „la lumină" (*Parm.* 128 d). Cartea lui Heraclit (*Muzele, Despre natura, Norma sau transformarea lumii aceeași pentru toate,* ori cum se va fi numit ea), poate, nu va fi avut aceeași circulație sau nu va fi fost cunoscută decât de apropiații filosofului, acesta nefiind prea dispus să-și răspândească învățătura, convins că nu este la mintea oricui. Dar, fie că, într-un fel sau altul, elemente ale învățăturii sale au intrat în circulație, fie că Parmenides a presupus (reinventând, ipoteza lui Heraclit ca alternativă la aceea proprie). Fragmentul 6, fără de latura elenchtică pare heraclitic.

Zenon, în ceea ce presupune, pentru a face o critică a puterii de judecată, este heraclitic în și mai mare măsură. Ca un mobil să parcurgă un interval trebuie să ajungă într-un punct (în paradoxul dihotomiei, de mijloc) în care el nu mai este nici în cel de plecare, nici în cel de sorire. Dacă intervalul este A-C, în B, mijlocul, mobilul

ocupă şi nu ocupă poziţia. În B, imobilul stă în acel *exaiphnes* platonic în care este şi nu este, ori cum avea să zică Platon, parcă parafrazându-l pe Heraclit, „naşterea ca Unu nu este moartea ca multiplu şi naşterea ca multiplu, naşterea ca Unu?" (*Parm.*, 156 b).

Nu poate fi vorba de „heracliitezarea" lui Platon. Un „Platon heraclitieul" ţine de un gest reducţionist. Problema, în genere, nu este de a stabili ascendenţe (ori descendenţe), influenţe, filiaţii doctrinare. Poate de heracliteeni ca şi de platonicieni, de aristotelicieni etc. se poate vorbi numai în şcoală. Dar şi în acest caz cu precauţie. Cât de platonicieni aveau să fie Speusippos, Xenocrates? Şi, mai cu seamă, ce vrea să spună: a fi heraclitic, a fi platonician, a fi aristotelician? Dacă cineva, din succesiunea lui Platon, ar fi ales să-l continue în proiectul ontologic (fapt ce nu s-a întâmplat), ar fi riscat să cadă în banalul epigonism. Autenticitatea în actul preluării continuării ţine de extragerea şi dezvoltarea problemelor, a întrebărilor, într-un cuvânt, a aporeticii. Din acest punct de vedere, Aristotel era mai platonician decât Speusippos ori Xenocrates, aceştia cu oarecare ortodoxie în ordine doctrinară, pentru că au avut percepţia exactă (sau cât mai exactă) a deschiderilor platonice. Ca, de altfel, şi neoplatonicienii de la Plotin la Proclos şi Damascius. Nedând „neoplatonismului" sens doctrinaristic, ci punându-l în legătură cu aporetica, Aristotel ar putea trece drept primul neoplatonician.

Revenind, însă, heracliteismul de „primă navigaţie" consta în „physiologismul" propriu ionienilor, din stadiul iniţial, care nici n-a deschis o succesiune. De fapt, nici nu se putea. Şi nu e doar cazul lui Heraclit, ci şi al milesienilor, nici ei, individual, nefăcând şcoală. Ceea ce se numeşte „şcoala din Milet" este de sursă istoriografică. Atâta cât se află într-o anume comuniune, faptul ţine de ceea ce îi uneşte cu toţi filosofii timpului lor sau de mai târziu, iar nu de ceea ce îi separă.

La „a doua navigaţie" („scufundare"), heraclitismul apărea cu focul ca nume al fiinţei, etern (*aei*), adică mereu acelaşi, unu, fără limită, nenăscut şi nepieritor, fără de început şi fără de sfârşit, la urma urmelor, cu aceleaşi „semne" (atribute) ca fiinţa parmenidiană. Ceea ce îl individualizează însă este redimensionarea metafizică a ontologiei cu punerea în semnificaţie a nefiinţei şi, astfel, cu legitimarea naşterii şi pieirii. Focul heraclitic, „stingându-se" şi „aprinzându-se", urmând

adică „drumul în jos" – ὁδὸς ἄνω (moartea focului, naşterea aerului, moartea aerului – naşterea apei, moartea apei, naşterea pământului) şi „drumul în sus" – ὁδὸς κατω (de la pământ la foc), generează lumea şi rămâne el însuşi. De aceea, şi este deopotrivă întreg şi divizat – nedivizat, născut şi pieritor (fr. 62, 60).

În acest fel trecerea de la *fiinţă* la *existenţă* putea fi gândită conceptualizată). Presupusă, doar de Heraclit, aceasta era cercetată critic, în dialogul *Parmenides,* şi impusă logicii pure a metafizicii înseşi.

Ipoteza a patra, dacă Unul este ce vor fi (ce rezultă pentru) Altele (celelalte)? – τί δὲ τοῖς ἄλλοις προσήκολ ἀν πάσχειν, ἐν εἰ ἐστιν (*Parm.* 157 b).

Fiind şi Altele decât Unu, este limpede că ele nu sunt Unul. Deşi diferite de Unu, Celelalte participă, totuşi, la acest într-un fel anume – ἀλλὰ μετέχει πη. Ele sunt altele decât Unu având părţi; altminteri ar fi „în mod absolut Unu" – παντελῶς ἀν ἐν εἰη. Cum părţile sunt ale unui întreg şi întregul este Unu, Celelalte nu sunt private de faptul de a fi ca Unu. Aşadar, „altele decât Unu sunt în mod necesar un întreg, unitate desăvârşită, alcătuită din părţi" (157 c – 158 a). Ceea ce este valabil şi pentru fiecare dintre părţi, întrucât şi acestea trebuie să participe la Unu.

Cum toate acelea care participă la Unu (întregul şi părţile) sunt mai multe decât Unu, ele vor fi „o multiplicitate nemărginită" – πλήθει ἀπειρα. Dar fiecare parte, întrucât este parte, se delimitează faţă atât de altele, cât şi de întreg, ca şi întregul, în raport cu părţile. „Drept aceea, Altele decât Unu, ca întreguri dar şi ca părţi, sunt ilimitate şi participante la limită" – ἀπειρά τέ ἐστι καὶ πέατος μετέχέι (158 b – e). Urmând cam aceeaşi argumentaţie, ele trebuie să fie şi asemenea şi neasemenea – ὑμοία... καὶ ἀνόμοια (158 e – 159 b).

Ca în cele de mai înainte, dar şi în desfăşuyrarea ipotezelor următoare, dialogul „oferă încă mai bine decât *Topicele* lui Aristotel, o colecţie de scheme *dialectice* create de eleatism şi care se vor transmite până la sceptici" (Diès, *Note 1,* în *Parmenide,* p. 107). Sextus Empiricus, de altfel, pentru a face dovada că numărul „conceput ca existând prin adăugare sau prin scădere", cum „nu există nici una dintre acestea", trebuie gândit ca nefiind („... să declarăm că nu există nici un număr") pornea de la aporetica platonică a Unului şi

Multiplului. „Formulând conceptul lui Unu într-un chip cât mai pitagoreic, Platon spune: «Unu este lucrul fără de care nimic nu se poate numi Unu», sau «lucrul prin participarea la care fiecare lucru este numit Unu și Multiplu». Căci planta, bunăoară, sau animalul, sau piatra sunt declarate Unu, dar nu sunt Unu din propria lor natură, ci sunt concepute ca Unu prin participare, acest Unu nefiind niciunul din celelalte lucruri. Nici planta, nici animalul, nici piatra, nici altceva din lucrurile numerabile nu sunt realmente Unu. Căci dacă unitatea ar fi planta sau animalul, în general, ceea ce nu este plantă, nici animal, nu va putea fi declarat Unu. Dar se spune că planta e Unu și animalul și mii de alte lucruri. Deci unitatea nu e nimic din lucrurile numerabile, iar fiecare lucru care participă la ea devine unu și multiplu. În adevăr, fiecare Unu în sine e Unu, dar e multiplu prin agregare. Dar pluralitatea, iarăși, nu există în mulțimea bunurilor: plante, animale, pietre. Căci, prin participare la ea, acestea sunt declarate a fi multiple, dar pluralitatea nu este în ele" (*Adv. math.*, IV, 34; 11–14).

Ipoteza a cincea: „Dacă Unul este, negațiile lor/altele decât Unu/nu se aplică/nu pot fi atribuite/altora decât Unu?" – ἐν εἰ ἐστιν αρα καὶ ουκ ἐχει τὰ ἄλλα τοῦ ἑνὸς ἡ οὐτω μόνον („dacă Unul este ce vor fi negativ Altele", cf. Diès, p. 104).

Dacă Unu este, este separat de Celelalte și Celelalte de el? În măsura în care așa ar sta lucrurile, pe lângă acestea ar mai fi un Altul decât Unul și un altul față cu Celelalte, de îndată ce atunci când rostim Unul, rostim Totul. În consecință, nu mai există un Altul decât acestea care să cuprindă atât Unul cât și pe Celelalte. Nefiind în același amplasament, înseamnă că sunt separate.

Pe de altă parte, acel Unu ca Unu nu are părți. Deci Unul nu va fi în Celelalte, nici ca întreg, nici prin presupuse părți, fiind și separat de Altele și fără părți. În acest caz, Celelalte nu vor participa la Unu, pentru că nu participă nici la vreo parte, nici la întreg. Atunci, Celelalte nu vor fi, sub nici un raport, Unu și nu vor avea în ele nimic ca Unu. De aici ar rezulta că Altele nu sunt nici pluralitate. Dacă ar fi fiecare Unu ca parte a întregului. Or, Altele-decât-Unu (Celelalte), neparticipând la Unu, nu sunt nici Unu, nici pluralitate, nici întreg, nici părți. Prin urmare, Celelalte nu sunt și nici nu conțin doi, trei, dacă sunt private de Unu. Iar mai departe, Celelalte nu vor nici

asemenea, nici neasemenea cu Unu, nici că au în ele asemănarea şi neasemănarea. Altminteri ar participa la două forme opuse. Însă ceea ce nu participă la Unu nu participă nici la doi. Celelalte, deci, nu sunt nici asemenea, nici neasemenea, nici, totdeodată, amândouă. De-ar fi într-un fel sau în altul, ar participa la una, iar dacă şi la una şi la alta ar participa la contrarii, ceea ce, Unului s-a arătat, este imposibil. Deci, nu sunt nici identice, nici diferite, nici în mişcare, nici în repaus, nici în curs de apariţie, nici de dispariţie, nici mai mari, nici mai mici, nici egale. Prin extindere, ar participa şi la Unu, la doi, la trei, la par şi la impar, lucru imposibil, fiind private de Unu sub orice raport. Fiind cum se poate mai adevărată – ἀληθέστατα concluzia, rezultă mai departe că „dacă Unu este, în raport cu sine şi, totodată, cu Altele, Unul este orice şi nu este nimic" – παντα τέ ἐστι τὸ ἓν καὶ οὐδὲ ἓν ἐστι... (159 b – 160 c).

Concluzia rezumă rezultatele celor cinci ipoteze, adică Unul este una cu toate, adică toate modurile de a fi şi de a fi cunoscut: 2 şi 4, non – unu: 1 şi 5, toate şi non unu: 3" (Diès, *op. cit., p. 105).*

Ipoteza a şasea: dacă Unul nu este, care vor fi urmările pentru sine – εἰ μὴ ἐστι τὸ ἓν, τι χρὴ συμβαίνεω περὶ οὑτοῦ (160 b).

În ce constă ipoteza: dacă Unul nu este – εἰ ἑνμή ἐστιν? Diferă ea de: dacă non-Unul nu este – εἰ μὴ ἓν μὴ ἐστιν? De fapt, cele două ipoteze nu doar diferă; ele sunt contrare, „absolut contrare" – πάν τοὐ ναντίον.

„Nu este" vizează ceva diferit de Celelalte. Prin urmare, cine spune „dacă Unul nu este" înţelege că „nu este", dă seamă de ceva diferit de Celălalte. Aceasta înseamnă că „nu se cunoaşte mai puţin acela despre care se spune că nu este decât că el este diferit de Celelalte". Astfel încât, ipotezei „dacă Unul nu este" îi revine în mod necesar o ştiinţă a faptului; altminteri nu se va şti ce presupune „dacă Unul nu este". Totodată se mai ştie şi că Altele sunt diferite de Unu; în caz contrar nu se va putea spune că Unul diferă de celelalte. Prin urmare, Unului îi este proprie şi diferenţa, dar nu în sensul că el este diferit de Altele, ci diferenţa lui, ca Unul (160 d – 161 b). Îi mai revine şi neasemănarea în raport cu celelalte, fiindcă acestea, diferite de Unu, sunt, fiecare, altfel. Ceea ce înseamnă şi că neasemenea între ele, dar şi faţă cu Unu. Şi Unului însă îi revine neasemănarea în raport cu

Celelalte. Revenindu-i aceasta în acest mod, față cu sine îi este proprie asemănarea. (161 a – c). La fel cu egalitatea, mărimea și micimea: „Unul care nu este participă la egalitate, la mărime, la micime" (161 c – e). Trebuie să participe și la ființă, de îndată ce Unul-care-nu-este trebuie, totuși, să fie într-un fel anume. Altminteri, „n-am putea spune nimic adevărat când rostim: Unul-nu-este – οὐκ ἂν ἀληθῆ λεγοίμεν ἡμεῖς λέγοντες τὸ ἐν μὴ εἶναι. „Dacă însă rostim adevărul e limpede că vorbim despre ceea ce este". „Întrucât afirmăm adevărul rostirii noastre, este necesar să rostim ceea ce este – ἀληθῆ λέγειν... ὄντα λέγειν. Prin urmare, s-ar părea că, este și: „Unul-care-nu-este" – τὸ ἐν οὐκ ὂν. Dacă, *nefiind* fiind n-ar fi se leagă de a-nu-fi prin a-fi-nefiind; „la fel cum și fiindul poate fi a-nu-fi-nefiindul. Pentru că, numai așa ceea ce este va fi în cel mai înalt grad, iar ceea ce nu este nu va fi, participând la a fi al lui a fi fiind și la faptul de a nu fi al lui a-fi-nefiind .... (τὸ μὴ ὂν οὐκ ἀνειμ, μετέχοντα τὸ μὲν ὂν οὐσίας τοῦ εἶναι ὂν, μὴ οὐσιας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὂν...), numai dacă este să fiinţeze pe deplin. Dar și ceea ce nu este va trebui să participe la nefiinţarea lui a-nu-fi-nefiind dacă se vrea ca, la rândul său, și ce-nu-este „să-și realizeze perfecțiunea de a nu fi". Prin urmare, „întrucât ceea ce este participă la a-nu-fi și ceea ce nu este la-a-fi, și Unul, în măsura în care nu este participă la a fi, pentru a-nu-fi ... Așadar, Unul, dacă nu este apare ca fiind ..., însă și ca nefiind dacă el nu este" (161 e – 162 e).

„În afara argumentelor lui Zenon, o piesă dialectică cu care ipotezele din *Parmenides* au o analogie frapantă, este tratatul *despre ființă* sau despre *Natură* al lui Gorgias" (Diès. *Notice,* p. 19). În fragmentele câte s-au păstrat transmise de Sextus Empiricus (*Adv. math. VII, 65–87),* dramatica dezbatere a celei dintâi: „nimic nu este" pare a fi, dacă se poate spune așa, visul platonic al lui Gorgias... Dacă este ceva, ar fi: 1. ori ființa, 2. ori neființa și 3. Ori atât ființa, cât și neființa. Cea dintâi, ființa, adică, nu are cum să fie gândită. Presupunând că faptul e posibil, atunci ar trebui s-o luăm ori în condiția unicității, ori în aceea a multiplicității, fie ca având un început, fie eternă.

Una (ca unu), ființa ar urma să fie gândită în câteva atribute: cantitate, continuitate, mărime, corporalitate, deci și divizibilitate, iar prin toate acestea multiplă. Astfel însă ar fi „punere laolaltă a celor luate

unul câte unul". Născută de ar fi (cu început) înseamnă că ar veni din altceva care îi precede. Deci n-ar mai fi ea ființa ca început (*archè*). În fine, de-ar fi eternă, n-ar avea nici început, nici sfârșit, altfel spus limite. Nelimitată însă, ea nu se află în vreun loc; altminteri ar fi mărginită de acesta. Dar dacă ar fi nici unde, cum ar mai fi? (fr. B 3 D.K.).

Așadar, dacă ar fi (gândită ca fiind), ființă ar face imposibilă pluralitatea. Dacă, dimpotrivă, n-ar fi (gândită ca fiind), am putea admite multiplele, altfel spus lumea cu toate cele ale ei. Legitimarea lor însă este cu prețul eliminării conceptului de întemeiere. Ajungem, astfel, în strânsorea lui ori – ori. Ceea ce, la limită, datorită dificultăților produse, ne îndeamnă către și – și. Cum însă gândim unul – și – multiplul, ființa – și – neființa, identitatea – și – deosebirea?

Ceea ce inaugura încă Parmenides și, din altă situare, Heraclit, ca, apoi, să dezvolte Zenon, în felul lui și Cratylos, Gorgias ducea critica rațiunii în aplicație ontologică până la limitele dintre filosofie și antifilosofie. Pentru că, „sofistul" gândea intens ficționalist: ce ar fi dacă, spre a identifica, doar, căile de luat în seamă în vederea aflării celei mai drepte. Mai mult sau mai departe, poate, prin program nu întreprinsese.

Platon însă, mai cu seamă în pasajul 161 e – 162 c din *Parmenides,* caută ieșirea din „sau – sau", cu aplicație la ființă și neființă, cea dintâi în sistemul opozițiilor gândite din lăuntrul ontologiei. Unul-care-nu este participând la Ființă înseamnă că este; „Unul-care-nu-este este". Altminteri, n-ar fi nimic adevărat în chiar „Unul-nu-este". Adevărul ar fi doar în limitele „Unul (în care) este", ceea ce ne-ar fixa definitiv în spațiul logic al ființei, cu totala abdicare de la justificarea existenței. „Este un *adevăr în negație* și în acest sens, și *o ființă* a *neființei"* (Robin, *Notes*, în *op. cit.,* p. 1442). „Paricidul" din *Sofistul* 241 d era pregătit în dialogul *Parmenides de* „Parmenides" însuși, ca personaj, dar și de acela istoric, de îndată ce negarea ne-ființei: *neființa nu este și nu poate decât să nu fie* era teză a ontologiei atât în sine, cât și ipoteză, prin raportare la contrara ei, ipoteză, deci, în sens zenonian. Articulate, ele împingeau către întrebările de mai târziu, în maniera lui Gorgias sau a lui Platon: dacă este numai ființa, ce se întâmplă cu celelalte, dacă, dimpotrivă, n-ar fi ce urmează pentru ea ca și pentru celelalte.

Ipoteza a şaptea: Dacă Unul nu este în nici un fel/nu are nici o determinaţie – ἓν οὐκ ὂν ἔχει πως οὐδαμή (164 b).

Prin urmare, dacă Unul nu este, ce va rezulta pentru sine? Când spunem despre ceva – că „nu este" – μὴ ἐστι, înţelegem că „nu este" în sens absolut, prin urmare că „nu are nici fiinţă nici nu participă la fiinţă în vreun fel oarecare". Când vorbim de naştere şi de pieire avem în vedere faptul că se are parte de fiinţă şi, în ordine, se pierde fiinţa. Deci Unul-care-nu-este – τὸ μὴ ὂν ἑν οὐ τε nici nu se naşte, nici nu piere, neparticipând la fiinţă. Nici nu trece în altceva, nu este nici în mişcare, nici în repaus. Pe scurt, „nimic din cele ce sunt nu-i revine, căci dacă ar participa la ceva, ar participa şi la fiinţă". Astfel că „Unul care nu este, sub nici un raport, nu are nici o determinaţie".

„Prima şi cea de a şaptea ipoteză ating şi una şi cealaltă, neantul, despre care nu se poate gândi şi vorbi ceva". În prima, neantul – οὐδένεια, era suprimare a Unului pentru instituirea „transcendenţei insesizabile"; cea de-a şaptea însă, după Damascius, era chiar suprimare a gândirii (Diès, *Note,* în *Parmenide,* p. 111).

Punctul de pornire era parmenidian (ontologic): dacă (numai) a fi este tot una cu a gândi, ceea ce nu este, pentru că nu este, nu are cum să fie gândit. Limbajul şi gândirea sunt posibile numai întrucât ceea-ce-este dă semn(e). Zeiţa le numeşte şi sufletul le ia cu sine pentru a le spune muritorilor. Dacă n-ar avea nici o determinare (atribut), fiinţa ar fi insesizabilă, ca transcendentul de care avea să vorbească Damascius. Ar fi, dar, cum în sine e de necunoscut, pentru noi (ceea ce-este-este indicibil (*arrhètos, aporrhètos).* Nu însă „în sensul cel mai rău, de care vorbea Platon" (în *Sofistul,* 238, c 9), ci în acela „cel mai bun", „care produce toate lucrurile în aceeaşi manieră", indicibilă (Damascius, R. I, 7). „Sensul rău" ţinea de faptul de a nu fi, ca în *Sofistul:* „nu e posibil ca aceea ce nu este, ca atare, să fie proclamat, rostit sau conceput, ci el este de neconceput, ca şi de nerostit, de neproclamat şi iraţional".

Cum ar putea fi numită nefiinţa în sens absolut dacă semne (atribute) nu are, nefiind ea ca subiect, şi dacă despre ea se vorbeşte negativ, în termen de fiinţă: *nefiinţa nu este.*

Ipoteza a opta: dacă Unul nu este, ce va urma pentru Celelalte/ce vor fi Celelalte/ce însuşiri urmează să primească – ἐνεἰ μὴ

ἐστι, ἄλλα μέν που δει αὐτα εἶναι (164 b). Celelalte, așa fiind, sunt și diferite. Și Altele și diferite ele nu sunt astfel față de Unu, care nu este. Rămâne să fie altele, ele între ele. Dar ca mulțimi, fiecare în parte, întrucât ele nu pot fi considerate ca Unu. În aparență („cel ce privește de departe") orice mulțime (pluralitate) aduce cu Unu; dar acela care „pătrunde cu gândul" are reprezentarea exactă. Prin urmare Altele decât Unu apar ca Unu, dar și ca Multiple. La fel, asemenea și neasemenea, identice și diferite, în atingere și neatingere, mișcătoare și nemișcate, în curs de apariție și pe cele de dispariție (164 b – 165 e).

Ipoteza a noua: dacă Unul nu este, ce vor fi negativ Celelalte/ce negații urmează pentru Celelalte, „dacă Unul nu este nimic nu este" – ἐν εἰ μὴ ἐστιν, οὐδεν ἐστιν (166 c). Pornind mai de dinainte, dacă Unu nu este, Celelalte nu vor fi Unu. Dar nici plurale, pentru că și în ce ține de acestea se va găsi și Unu. Or, Unu nu este, deci și pluralele – pluralitățile urmează să nu fie. Așadar, „dacă Unul nu este, nici un lucru din rândul celolalte nu poate fi imaginat, nici ca Unu, nici ca mai multe" – ἐν ἄρα εἰ μὴ ἐστι, τἄλλα οὔτε ἐστιν οὔ τε δοξαζεται ἐν οὐ δὲ πολλά (166 a). Nefiind Unul și, în urmare, nici Celelalte, cad din sens și asemănarea și neasemănarea, identitatea și diferența, contactul și noncontactul, nașterea și pieirea (166 bc).

Ontologia negativă (sau, mai exact, henologia negativă), purtată de ipotezele 6 – 9, pare a sfârși nihilist. Numai că nihilismul nu este în sine, ci mai mult „ca o contraprobă" menită să ducă la o nouă construcție (Wahl, *Platon,* în *Histoire*..., p. 554). Care, în aceeași logică a „proiectului" (proiecției) ori a „experimentului" imaginar, urmează în *Sofistul,* în *Philebos,* chiar în *Timaios.*

În condițional, henologia negativă în genere este ca o „contraprobă", urmând să identifice consecințele pentru Unu însuși ca și pentru Celelalte, nu în primul rând în sine, ci doar atâta cât era necesar deslușirii mecanismului logic în vederea determinării henologiei pozitive în regim metafizic.

Dialogul se încheie prin chiar deschiderea care îi era în program. „Dacă Unul nu este, nimic nu este" era ca o reafirmare a primatului ontologiei, propoziția fiind ca un principiu de neclintit. Cu următoarea, de trecere, era asigurată deschiderea. „Fie că Unul este, fie că nu este, el însuși dar și Celelalte, atât prin raportare la ele însele cât și în

raportare mutuală, din toate punctele de vedere posibile, sunt totul şi nu sunt nimic, apar ca fiind totul şi apar a fi nimic" (166 c).

15. *Prima construcţie metafizică*

Străinul din Elea, care în *Sofistul* preia rolul lui Socrate, se pune, cu Parmenides, numai în aparenţă, într-o relaţie contradictorie. Aceasta, poate, ca urmare a dublului rol pe care eleatul îl joacă în dialogul omonim, ca şi, în partea nevăzută, a *Sofistului*. „Parmenides" platonician (fictiv) este tot mai mult un Anti – Parmenides istoric. Sau, dacă se preferă, un Parmenides care trece cu criticismul său dincolo de marea tăietură dinte ontologie şi metafizică. Parmenides, istoric se fixase în cercul ontologiei pentru a-l structura cât mai coerent. Cum însă prin desăvârşire se apropia de starea de criză, din interior, Parmenides începea să se întrebe şi privitor la „Celelalte". Numai din interior însă. Incursiuni în cercul metafizicii avea să facă doar „Parmenides" (ca personaj). Astfel încât Străinul se află între unul şi celălalt. De aceea şi previne că nu e în stare să săvârşească un paricid. Totuşi, punea la încercare părerile „părintelui nostru", Parmenides (*Sofistul,* 242 d).

Eleatul, din orizontul ontologiei, nu avea cum să admită că nefiinţa este, aceasta, nu numai logic, ci şi lingvistic. Logic, în egală îndreptăţire, cu fiinţa, nefiinţa compromitea ideea de tot necesară a unicităţii şi ilimitaţiei principiului. Lingvistic, nefiinţa nu avea cum să aibă aceeşi demnitate, şi pentru că, afirmând despre ea că *este,* o raportăm la fiinţă. Deci enunţul despre ea nu are a fi analitic, ci sintetic. Dar ca personaj în dialogul cu acelaşi nume, avea să presupună că şi Unul, care nu este, este. Altminteri, cum am mai putea spune adevărul despre ceea ce nu este dacă nu este? (vd. 162 a – c). Cum şi falsul? Pentru că, dacă nefiinţa n-ar fi, „falsul nu s-ar putea ivi" (*Soph.* 237 a). Parmenides însă zicea că „niciând vreo constrângere nu va face să fie cele-ce-nu-sunt. De această cale de cercetare depărtează-ţi cugetul" (fr. 7). „Aşadar el însuşi este cel ce ne dă mărturie" (237 b).

Totuşi, are vreo legitimitate „a-nu-fi-în-absolut"? Şi câtă universalitate are, pentru ci, nu e îndoială, „acest nume: ne-fiinţă" - τὸ μὴ ὄν, dacă nu se aplică fiinţei, atunci nici asupra a "ceva". Doar, "clva este „ceva anumit", numeşte ctva, pc când „non-ceva", nu. "Cine nu zice ceva, în absolut, nu zice nimic" - μηδὲν λέγειν, astfel încât pare că nici nu vorbeşte (237 a – c). Ceea-ce-nu este, aşadar, n-ar fi (nici exprimat, nici rostit, nici gândit", fiind „non-inteligibil, inefabil, inexprimabil, iraţional" – ἀδιανόητον τε καὶ ἄρρητον καὶ ἀφθεγτον καὶ ἄλογον (238 c).

Inteligibilă şi exprirabilă ar fi, deci, numai fiinţa, întrucât este. Altfel, doar ea ar putea fi şi adevărată. „Prin adevăr înţelegi ceea-ce-este-real" – ὀντως ὄν. Iar „prin non-adevăr – μὴ ἀληθινὸν ... contrariul adevărului" (240 b).

Care este însă regimul imaginii a ceva? Ea *pare* a fi lucrul-reper, ceea ce înseamnă cft nu e ca acesta, adevărată; ea este doar asemenea. Dacă adevărat este numai ceea-ce-este, asemănătorul pentru că e imagine, e adevărat ca imagine. „Prin urmare, ceea ce noi numim asemănare/imagine este în mod real/adevărat ceva ce nu este ireal/neadevărat". "Suntem în primejdie să se petreacă o împletire între ceea ce este şi ceea ce nu este într-un mod cît se poate de bizar" (240 c).

Sofstul, în genere, nega posibilitatea erorii, desemnf dnd nefiinţa. *Euthydemos:* ... cele ce nu există nu există... În consecinţă, poate cineva să se raportez la cele ce nu sunt astfel îndt cele ce nu existc să înceapă să pară că există?" *(Euthydemos,* 284 a - c). Dar dacă nu e falsul, ce şi cum adevărul?

Opinia falsă ψευδὴς δόξα pare să fie privitoare la cele contrare lucrurilor care sunt. Deci este despre cele ce nu sunt – τὰ μὴ ὄντα. Totuşi, ea tebuie să ia seamă de acestea şi ca fiind, de îndată ce poate f greşită. În acest caz am fi determinaţi să alăturăm finţa nefinţei. Dar nu cumva, astfel, s-ar ajunge la un paricid? πατραλοίας. Căci „am fi siliţi să punem în chestiune teza părintelui nostru Parmenides – τοῦ πατρὸς Παρμενίδου presupunând că ne-fiinţa, într-un fel, tste şi că fiinţa, sub un anumit raport, nu este" – τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἐστι κα τὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐπάλινώς οὐκ ἐστι πη (240 d – 241 e).

Trebuia, aşadar, atacată „teza părinteasc㔠– τῶ πατρικῶ λογω, altfel spus, ele rentarfl, ţinând de primul cerc, al ontologiei (242 a).

Dar, cu precauție, pentru că, totuși, săvârșit „paricidul" ar fi fost, așa zicând, după Socrate, în *Phaidon*, nu numai o greșeală în sine ci și față de suflet. Ontologic, „Ființa este", o spunea încă Parmenides, era prima propoziție. Deopotrivă neființa, aceasta nu-și câștiga legitimitatea, iar ființa și-o pierdea. Tot asemenea, în ordinea adevărului. Ontologic, „ființa în egală demnitate" însemna tot asemenea că una își pierdea adevărul, fără ca, prin aceasta cealaltă să-l câștige pe al său.

Pentru că instituită *ontologic,* neființa ar fi compromis ontologia însăși, dar fără ea Celelalte nu puteau fi explicate, era nevoie de alt discurs, de altă logică. Dar cum era posibilă punerea „neființei" în semnificație reală dacă, totuși, numai ființa era?

Ton eidon philous, prieteni/susținători ai *eide,* disting și separă „ființa" și „devenirea", în timp ce *ghegheneis,* fiii pământului, admit că „acelea ce sunt nu sunt altceva decât a-fi-putință-a-ceva" (248a, 247 e). În excluziune, cele două poziții, nu i-ar rămâne filosofului decât să nu admită nici pe aceea care, centrată în Unu sau în pluralitatea de *eide,* presupune imobilitatea a tot ce este, nici pe cealaltă, după care totul se mișcă (249 c – d).

Opuse, mișcarea și starea nu par a se și exclude. Ele sunt, amândouă ca atare, cât și zic care în parte. Fiind ambele, nu înseamnă că deopotrivă sunt în mișcare, precum nici în repaus. Dar dacă sunt opuse și, totuși, nu se resping, faptul vine de la aceea că au ceva comun, anume, ființarea. Dacă și ele sunt, întrucât sunt, presupun ființă ca pe un al treilea termen. „Participând" la ființă, aceasta e dincolo de ele și comunitate a lor. Astfel că, ființa nu urmează a fi nici în mișcare, nici în repaus (250 a – d).

Problema care se pune de acuma este: ființa, mișcarea și starea participă toate, unele la altele, nu, sau unele da, altele nu, ori niciuna? Dacă mișcarea și starea n-ar participa la ființă, n-ar fi. Dar dacă toate ar fi în măsură să comunice? În acest caz mișcarea ar sta și starea s-ar mișca – κινησιν τε ϊστασδαι καὶ στάσιν κινεισθαι (252 d). Mai rămâne cea de a treia ipoteză, deci că unele comunică, pe când altele nu. Cam ca în cazul literelor: vocalele se răspândesc peste tot, pe când consoanele o fac în regim restrictiv. Știință a acestor interparticipări, gramatica, dialectica ar fi aceea menită să dea seama de posibilele

comunicații – comuniuni (252 d – 253 e). Programatic, „știința dialecticii" avea să stabilească principiile cercetării interparticipărilor, pornind de la ceea ce s-a stabilit deja, anume că „printre genuri, unele sunt susceptibile la o comuniune mutuală, pe când altele nu; unele cu mai puține, altele cu mai multe; altele, în fine, iradiază peste tot..." Cercetarea nu urma să cuprindă toate *eide* – μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν, operațiune imposibilă, poate că și de prisos, ci doar pe cele mai mari – τῶν μεγίστων (254 b - d). Între acestea, „ființa însăși, repausul (starea) și mișcarea – τὸ ὄν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις sunt cele mai mari/însemnate – μέγιστα. Ființa, atribuindu-se/imbinându-se/amestecându-se cu fiecare, starea și mișcarea, repugnante, oricum, aceasta înseamnă că genurile, cele trei, sunt luate individual, ele însele, aceleași, dar și diferite. „Fiecare dintre ele este altul decât celelalte două și aceleași față cu sine" – ἕτερον ἐστιν, αὐτὸ δ'ἑαυτῷ ταύτον (254 d). Identicul/acelaș(ul) – τὸ ταὐτὸν și diferitul/altul/alteritatea – τὸ θάτερον, în urmare, vor fi, în ordine, al patrulea și al cincilea gen, și ele contrare, asemenea repausului și mișcării. Comunicând cu acestea din urmă, identicul și diferitul înseamnă că revin fiecăruia. Nu același lucru se poate spune despre repaus și mișcare, față cu identicul și diferitul. Nefiind stare pe loc, mișcarea este *diferită* de aceasta. Totodată, nefiind, identicul este diferită, și față de el. Totuși, întrucât este, este în identitate cu sine. Prin urmare este și nu este ceva identic. Dar, așa cum era diferită de identic și de stare, este diferită și de diferit. Și încă, mai este diferită și de ființă. În acest caz mișcarea este ne-ființă, dar și ființă, întrucât participă la aceasta. Extinzând argumentația, neființa revine și celorlalte genuri, de îndată ce „natura alterității făcând din fiecare *altul* decât ființa, le aduce neființa". Totuși, participând la ființă, ele și sunt. Așadar, „privitor la fiecare eidos există multă ființă, dar și nesfârșit de multă neființă" – περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μεν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν. Diferită de celelalte și ființa, rezultă că „ori de câte ori altele sunt, de atâtea ori ființa nu este" (2565 a – 257 b).

Îmbinându-se genurile, cine ar mai protesta, cu temei? Ca neființa – să-nu-fie ar trebui o altă demonstrație încă mai convingătoare (257 a). Se înțelege că nicidecum prin întoarcerea la presupozițiile

ontologice. Dinspre acestea este limpede că „nicicând vreo constrângere nu va putea face ca ne-neființa să fie" – εἶναι μὴ ἐόντα (Parmenides, fr. 7). „Noi însă nu numai că n-am fost mulțumiți să arătăm că ne-ființele sunt, dar, privitor la *eidos,* ce revine ne-ființei am făcut lumină. Odată demonstrând că există o natură a altului/diferitului și că ea este distribuită asupra tuturor ființelor în relațiile lor mutuale, am îndrăznit să spunem despre fiecare existent că partea opusă a sa este ca atare ceea-ce-nu este" (258 de).

Poate că, într-adevăr, ideea de relație este centrală în *Sofistul de* vreme ce atât „comunicația/comuniunea genurilor", a celor mai mari/însemnate genuri (μεγίστα τῶν γενῶν), cât și „neființa" capătă sens în funcție de ea. „Comuniunea" ca și „neființa" făceau posibilă legitimarea metafizică a vorbirii și adevărului/ falsului. „Vorbirea ne-a fost dată prin mutuală combinare a *eide"* (259 e). Altminteri, cel mult tautologia ne-ar fi permisă: „Socrate este Socrate", „Callias este Callias", dacă și atâta. Adevărul și falsul apoi: „dacă și când afirmăm ceea ce este (legat) și negăm ceea ce nu este ori, dimpotrivă", la limită, deci, în condițiile în care genurile comunică, vorbim despre cele ce sunt că sunt și cum ori punem în relație ce nu este și desfacem ce este făcut. Vorbirea adevărată este atunci când spui „despre ceea ce este, cum este" și falsă când exprimă „altceva decât cele ce sunt" (263 b).

Dar comuniunea/comunicarea înseamnă și altceva, cu bătaie mai lungă, chiar, pentru că atinge, poate, problema cea mai greu de determinat, fiind cea dintâi, în ordinea importanței, ca și a polimorfiei, anume aceea a întemeierii.

Lucrurile lumii sensibile erau ceea ce erau, și cum, prin „participare", aceasta însemnând că ele își dobândeau existența formală, ca și materială, deopotrivă, temeiului însuși. Inteligibilă (sau mai inteligibilă) cea dintâi, *idéa (eidos)* fiind ușor de înțeles ca *principium specificationis,* este greu de aflat un răspuns la întrebarea privitoare la materialitatea (corporalitatea) lucrurilor, ca și la individualitatea lor. Aceasta în cazul în care ne-o punem, nesocotind în mare măsură programul ontologiei în genere, în special al celei platonice. De unde și cum lucrurile ca lucruri: corporale și compuse, în limitele ontologiei nu avem compuse, în limitele ontologiei nu avem a ne întreba. Cât lua participarea îndeosebi ca asemănare, Platon, în egală măsură atrăgea

luarea aminte asupra identității, ca și deosebirii dintre *ființă* și *existență*, ceea ce ținea de sarcinile ontologiei. Lucrurile erau în identitate (asemenea) cu ființa prin faptul de a fi (de a ființa, în-ființate fiind) și, tot din același motiv, în deosebire. Deocamdată însă aceasta din urmă era abstractă, semnificând doar că lucrurile nu sunt tot una cu ființa pentru că, secunde, în – temeiate, nu-și sunt suficiente lor însele. În termen de ființă, existența, totuși, nu este simplă copie sau umbră. Ea, deci, are o arhitectonică distinctă care îşi conferă o, fie și relativă, autonomie. În consecință, de unde aceasta?

Necorporală ființa, de unde corporalitatea existenței? Simplă una, de unde faptul de a fi compusă al celeilalte? Căci, fie și prin aceste două determinații, existența se individualiza, fiind ce nu este și cum nu este ființa. La cea dintâi întrebare avea să răspundă dialogul *Timaios*, la cea de a doua, *Sofistul*. Se înțelege că „răspunsurile" nu sunt de tip rezolutiv ci numai ipotetic, după specificul filosofiei.

Privitor la dialogul *Sofistul*, prima problemă conexă celei a compunerii – structurii existenței este: dacă genurile supreme (ființa, repausul și mișcarea, identicul și diferitul) sunt cinci numeric, ori doar ca specificație. Pentru aceasta din urmă variantă, două ar putea fi argumentele tari. Primul ar fi că numai ființa stă ca subiect, în timp ce mișcarea și repausul, identitatea și deosebirea sunt într-un subiect sau în funcție de un subiect. În al doilea rând, și din această cauză, dar și întrucât numai ființa se mișcă în toate, demnitatea sa ontologică o întrece pe aceea a genurilor următoare. În consecință, chiar admițând că este vorba de cinci genuri, numeric, ființa pare a fi cam asemenea Unului – monadă pythagoric, în afara seriei și, totuși, deschizând-o. Gen – subiect, ființa le „susține" pe celelalte, acestea ca atribute, și, în același timp, este ca sistem al lor, ca determinații. Fără ca analogia să fie supralicitată, ființa din *Sofistul* trimite la substanța aristotelică din *Categorii*. Aceasta, doar subiect și nicicum într-un subiect, este în toate categoriile (loc, timp, cantitate, calitate, relație, acțiune, pasiune, poziție și posesie), cât ele nu au a fi în sine. Așa fiind, ele sunt, fiecare în parte, subiectul, subiectul fiecare și toate la un loc, dar una, cu eliminarea celorlalte. În întregul său cantitate, în întreg este și calitate sau timp, sau relație. De aceea, este prin toate și toate sunt una. Substanța aristotelică, una, este totalitatea determinațiilor, simplă și

totodată compusă. Dar nu în modul *fizic* de a fi al compusului – compunerii, „categoriile" nefiind ca părțile, ele neparticipând împărțindu-se.

Construcția aristotelică a substanței ținea de logica metafiziciii, *ousia* fiind totuna cu *existența,* din limbajul de mai târziu. Prin urmare, aristotelic, ea venea din ființa ca ființă care își păstra condiția (intransformabilă, nedivizibilă, una, nelimitată), dar cu toate acestea era în toate. Trecerea de la a-fi-gândit-în-sine la a-fi-gândit-ca-altul în aristotelism se făcea prin punerea ființei să medieze cu ea însăși. Început (*arché),* era și cauză. Faptul acesta înseamnă că mereu în identitate cu sine, ca *arché (principium)* ea întemeia deopotrivă și în întregul său (deci nu prin divizare – împărțire) formal și material. Scăpând din strânsoarea identitarismului ontologic, rațiunea pură trecea în logică binară, din câmpul căreia putea fi legitim altă diada și astfel individualele realități compuse, fără ca, în acest fel, ființei să i se ia condiția simplității – omogenității („peste tot la fel", cum zicea Parmenides).

Poate că scenariul trecerii aristotelice de la ființă (ontologie) la existența (metafizică) era sugerat de acela platonic, din *Sofistul,* din *Philebos,* din *Timaios.* Modalitățile de construcție sunt diferite, pentru că dominantele înseși se deosebesc. Dincolo de toate acestea însă mai tare este convergența. Din acest punct de vedere, modelul din *Sofistul* se și poate citi altfel decât în lectură platonizantă. Sau, mai pe potrivă, nu doctrinaristic platonizantă, ceea ce ar însemna că închisă, când lectura, pentru autenticitate, trebuie să fie deschisă.

Ființa platonică, așadar, poate fi luată ca una, în termen absolut, prin urmare cu toate „semnele" parmenidiene (ontologice). La al doilea nivel de descriere și interpretare (al doilea, cât metafizica ține de o a doua mișcare) ea poate fi luată ca subiect al repausului și mișcării, identității și diferenței ca predicate. Ca ființa, și acestea au condiția unicității ca și pe aceea a ilimitației; tot asemenea, sunt fără de început și fără de sfârșit, nenăscute și nepieritoare. Deci, ființei îi sunt coextensive și coeterne.

Așa stând lucrurile, dacă chiar pot să stea astfel, ființa continuă să rămână una, peste tot aceeași, necompusă, și, totuși, să fie model pentru cele din ordinul existenței: și ele ca unu, dar compuse. Pentru

că, fiind, sunt şi în identitate şi în deosebire şi în mişcare şi în repaus. Ca fiinţa însăşi, orice existent din seria existentelor este subiect, pe când faptul de a fi în mişcare şi în repaus, în identitate şi în diferenţă ţine de condiţia predicatului. Existenţele apar astfel ca entităţi compuse, nu însă în accepţie fizică (din părţi), ci metafizică. Prin urmare, compunerea însăşi capătă legitimitate onto-metafizică.

16. *O construcţie alternativă*

„După *Parmenides, Sofistul* şi *Philebos* pot fi considerate o dezvoltare a celei de a patra ipoteze: căutarea unor determinaţii exacte ἓν αὐτοῖς τοῖς εἴδεσι în *Ideai* însele, ca urmare a participării lor mutuale". Dinspre cea de a patra ipoteză (dacă Unu este ce se întâmplă cu celelalte) „se văd ivindu-se la orizont «mixtele» din *Philebos"* (Beaufret, *Lecţii*... I, p. 65, 64).

Este, într-un fel, de mirare că „Multiplul este Unu şi Unul multiplu" – ἓν...τὰ πολλὰ εἶναι, τὸ ἓν πολλὰ (*Philebos*, 14 c). Nu este greu de înţeles ca unu ceea ce se naşte şi piere. „Dar când cineva ar încerca să pună unitatea – om sau unitatea – bou sau frumosul – unu sau binele – unu ori altele asemenea" ar ajunge la „dispută" – τίς ἕνα... ἄνθρωπον ...καὶ βοῦν ἕνα και τὸ καλὸν ἓν καιτὸ ἀγαθὸν ἓν (15 a).

Sunt asemenea entităţi „cu adevărat reale" – ἀληθῶς οὔσας, este fiecare în parte una şi aceeaşi, nenăscută şi nepieritoare, mereu în identitate cu sine? În cele multiple se divid şi se multiplică ele însele? Ori îşi păstrează identitatea? Ce ar însemna, în acest caz, ca aceeaşi entitate să fie, totodată, în unu şi în multiplu? „Întrebări care sunt cauză a tuturor dificultăţilor/problemelor, dacă n-au fost pe măsură rezolvate; dacă dimpotrivă s-a convenit, se va putea ieşi lesne din ele" (15 b – c).

Celor vechi încă, fiind ei „mai vrednici şi trăind mai aproape de zei", le-a fost dat să ne transmită „mesajul" că acelea despre care zicem că sunt din veşnicie constau în „unu şi multiple şi că le-ar fi congenere şi limită şi ilimitatul" (p. 16 cd). Sau, mai curând, *apeiron* ca *nedeterminat(ul)*, stând cam în aceeaşi semnificaţie ca *dýas àóristos* a pythagoricienilor. „Numele de Limită convine de bună

seamă cauzei formale (care la Platon este tot în acelaşi timp cauza finală)". Nelimitatul/Indeterminatul corespunde însă „principiului material care e inform" (S. Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon* ..., p. 82).

Odată stabilite primele genuri, rămâne de văzut dacă este o singură *ideá* pentru toate cele ce există, ca, apoi, să cercetăm dacă nu cumva în urma celeia nu sunt două sau trei, sau mai multe. Şi aşa cu fiecare unu, până ce „unitatea iniţială ar fi văzută nu doar ca unu, ca multiciplitate şi ca infinitate, ci multiciplitatea să poată fi aplicată naturii ilimitatului, mai înainte de a fi determinat numărul acestei multitudini, adică al acelui ceva situat între infinit şi Unu" (16 d – e). De regulă, „înţelepţii lumii noastre", mai repede sau mai încet, ţin să ajungă la unu şi la ilimitat şi chiar ajung, dar „le scapă intermediarele" – τὰ μέσα. „Prin aceasta se şi distinge între procedeul dialectic – διαλετῶς şi cel eristic – ἐριστικῶς. Un exemplu pentru mai buna înţelegere: sunetul vocal este unu şi nelimitat, deopotrivă, la toţi oamenii şi la fiecare în parte. Nu ştim mai (sau prea) mult despre emisiunea vocală nici când îi cunoaştem „ilimitaţia", nici că este ca unu, ci numai cu luarea în seamă a numărului de sunete şi identităţii lor. „Iată ce ne face să fim cunoscători în cele ale gramaticii". Acela care va fi reflectat asupra vocii, „zeu ori divin", după ce a distins între vocale şi consoane, iar în spaţiul acestora între „afone", „semi-vocale" şi „mute", le-ar fi numit litere/elemente – στοιχεῖον. Cum în sine, în absenţa celorlalte nici una/unul n-ar fi de înţeles stabilind regulile de asociere „va fi proclamat că toate acestea constituiau obiectul unei singure este pe care a numit-o gramatica" (17 a – c; 18 cd).

Revenind: „zeul ne va fi făcut să vedem că, pentru toate cele existente, este atât nelimitatul – *apeiron,* cât şi limita" – *peras.* Dar şi „amestecul" lor, ca a treia specie (*eidos).* Fiind însă vorba de o a treia rezultată din amestecarea primelor două – τὸ δε τρίτον ἐξ αμφοιν, ar fi nevoie de o a patra cauză, adică. La limită, nu mai trebuia peste toate încă una menită să ajute la săvârşirea discriminării? Nu era însă nevoie decât de mai multe, de prea multe (23 b – e). La urma urmelor, nicicând enumerarea nu va fi completă, nici chiar în această ordine a genurilor, ele putând fi fără de număr. Problema este ca ele să fie

îndeajuns de doveditoare, să sprijine adică ipoteza într-un fel convingător. Un al cincilea care să poată separa – διάκρισίν τινος δυναμένου (23 d 10) ar fi util, dar dacă sunt suficiente pentru: Limitatul (πέρας), Ilimitatul (ἄπειρον), Amestecul (μεῖξις) și Cauza (αἰτία), enumerarea poate (și trebuie) să se oprească la acestea patru. De altminteri, genul discriminator nici nu pare să aibă demnitate egală cu aceea a celor dintâi. Și încă ceva: n-ar acționa în contra acelora? Doar, deși „tot ceea ce a fost legat poate fi dezlegat", „a voi să separi ceea ce a fost bine îmbinat și funcționează bine, ar fi să faci rău". Demiurgul știa că puterile separatoare „lovind un campus, îl separă în lăuntrul său". Făcând „corpul universului", i-a dat atâta unitate „prin proporție geometrică", încât acela era dezbinat în sine de altceva, de altcineva decât de sine (*Timaios,* 41 b; 32 c). Pe deasupra, un gen discriminator distinct, cam asemenea „Discordiei" (*neikos)* empedocleene, dubla fire și parțial Cauza Amestecului. Aceasta întrucât ceea ce unește (amestecă) și separă.

Mai importantă este însă altă problemă. Anume, indiferent dacă *Philebos,* cronologic, este anterior sau ulterior dialogului *Sofistul,* de ce două sisteme, cu patru genuri, într-unul, cu cinci, în celălalt, și distincte? Avem de a face cu două variațiuni pe aceeași temă? Da și nu. Da, în măsura în care și de o parte și de alta, formal, dominantă este ideea sistematicității ființei (Unului); nu, întrucât programele sunt individualizate în funcție de finalitatea instrumentării sistemului. „În timp ce genurile în *Sofistul* sunt esențele de întemeiere ale construirii realului, sau «Ideile» prime, cele din *Philebos* îmi par a fi *modalitățile ultime* și ireductibile ale acestei «puteri de a acționa și de a primi» care, în *Sofistul* 247 d – e, a servit la definirea adevăratei existențe. Se vede că, printre aceste «funcții» ale ființei, două sunt *active* (limita și cauza) și două pasive (ilimitatul și amestecul); al cincilea gen, nefiind prea explicit, n-a fost calificat sub un raport anume" (Robin, *Notes,* în: Platon, *Oeuvres...* II, p. 1486).

Cele două sisteme, din *Sofistul* și din *Philebos,* tocmai prin jocul de a fi și de a nu fi variațiuni pe aceeași temă, sunt complentare și, mai departe, deschise către *Timaios.* Acela din *Sofistul* este centrat în conceptul *Ființei;* celălalt în *devenire.* „În tot ceea ce noi zicem că există" sunt doi termeni: „unul în sine și prin sine iar altul care tinde

mereu către altceva" – το μὲν αὐτὸ καθ'αὑτὸ, τὸ δ'άει ἐφιέμενον ἄλου (53 d). Cel dintâi semnifică tot ce poate fi mai tare, „ceea ce este, prin natură, mai nobil", pe când celălalt, „ceea ce este inferior". Prima „realitate" este întotdeauna „în vederea a ceva" – τὸ μὲν ἑνεκά; a doua, în schimb, presupune realitățile care, „generate în vederea a ceva" – τὸ τινὸς ἑνεκα γιγνόμενον ἀει γίγνεται (53 e). Altfel spus, cei doi termeni sunt: unul – „ființa tuturor lucrurilor" – τὴν δὲ οὐσίαν; celălalt, „generarea tuturor" γένεσιν πάντων. Pe scurt, οὐσίαν καὶ γένεσιν, ființa/ființarea și generarea. Presupunându-se, care dintre cei doi termeni este în vederea celuilalt? Generarea este pentru ființare sau ființarea în vederea generării?

Așa cum construcția navelor este pentru navigație, „uneltele, materialele" și orice altceva ajutător sunt în vederea generării; pe de altă parte, fiecare generare are loc pentru ceva anume: în sfârșit, „în ansamblul ei generarea este în vederea ființării în ansamblul său" – σύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσιας ἑνεκα γίγνεσθαι συμπάσης (54 a – c).

Prin aceasta „în *Philebos* suntem martori ai pregătirii ultimei schimbări în gândirea platoniciană. Socotim că trebuie să dăm cea mai mare importanță expresiilor: generare către esență și esență devenită. „Căci, pe fondul distincției, cu necesitate menținute între sensibil și inteligibil, se deschide cale către presupunerea „inteligibilului care se formează în sânul sensibilului însuși". În prelungirea dialogului *Sofistul,* dacă *Sofistul* este anterior, în care mișcarea era făcută să intre în zona cea „mai nobilă, în inteligibil, adică", prin *Philebos* „se merge mai departe" putându-se vorbi, de acum, de esențe atât „deveninde" *(devenant)* cât și „devenite" (devenues) [Robin, *op. cit.)*. Astfel se face deschiderea către *Timaios.*

17. *Revenire pentru o nouă deschidere*

Politicul (Πολιτικός), parte dintr-un proiect „despre sofist, omul politic și filosof", urma dialogului *Sofistul* (vd. 217 a). De altfel, *Politicul* și *Sofistul* împărțeau aceeași zi (*Pol.* 258 a). Doar că, în deosebire de primul, cel de al doilea avea în rostul lui, după cum îl previne „Străinul din Elea" pe „Socrate cel tânăr", „să cercetăm

amândoi omul politic" – πολιτικόν[τὸν ἄνδρα] διαζητειν νῶν 25 8 b). Aceasta pentru a şti ce este, ce trebuie să ştie şi cum, ce presupune „ştiinţa ... păstoririi oamenilor" 926 7 b) sau „arta conducerii" lor (276 c).

Dar ca în orice întreprindere de acest fel, se impune aflarea riscurilor şi capcanelor ca nu cumva operaţiunea de „întreţesere" care urmează s-o pornească şi s-o conducă „omul politic" să nu fie compromisă. Căci scopul „întreţesării" – ὕφασμα/τος, rezultat al „activităţii politice" – πολιτικῆς πράξεως bine condusă este producerea unei „ţesături" menită să-i înveleaşcă pe toţi, fie ei selavi sau liberi (311 c). Pentru aceasta, mai înainte de orice, este prevenitoare „arta măsurării" – μετρητικὴ, întrucât „le priveşte pe toate cele ce devin" (285 a). În ordinea acestora, *mare* şi *mic se* determină prin raportare: „ceea ce este mai mare este faţă cu altul mai mic şi şi ceea ce este mai mic este relativ la altul mai mare" (283 e). Numai astfel, nu dispare chiar mărimea şi micimea? Lucrurile sunt ceea ce sunt (sau ceea ce ne par a fi) în raportare reciprocă. Din acest punct de vedre fiecare în parte este mic şi mare, în acelaşi timp. Dar ceea ce este mai mic faţă cu ceea ce este mai mare nu este mic şi în sine, iar celălalt, tot aşa, mare?

Aşa cum „în cazul sofistului constrângeam nefiinţa să fie", ειναι τὸ μὴ ὄν, ca „raţionamentul să nu alunece", şi de această dată trebuie ca *marele* şi *micul,* prin raportare mai curând non-existente, să fie puse în termenul fiinţei. Pentru aceasta este nevoie să măsurăm „şi prin raportare la ceea ce este dreapta măsură" în sine (284 b – c). Astfel, acelaşi-ul va fi dublu determinat, fiind şi nefiind, în acest caz, fiind şi nefiind ca măsură. Este regimul oricărui lucru.

Astfel, *Politicul,* făcând o aplicaţie, proba parcă operaţionalitatea marii probleme, fără de care metafizica nu era posibilă, a nefiinţei-care-este.

18. *Aplicaţie la lume*

Dacă *Timaios* este ulterior, în timp, dialogului *Parmenides,* pare să nedumerească reîntoarcerea la modelul ontologic al fiinţei. De altminteri, „Socrate" chiar pune noul „scenariu" în continuarea celui

din *Republica,* deşi în componenta politică: „Ceea ce spuneam ieri privea, în esenţă, constituţia cetăţii, anume care putea să fie, după mine, cea mai bună dintre toate şi prin ce fel de oameni se putea înfăptui" (*Tim.* 17 c). La cele spuse, „Socrate" mai are puţine de adăugat, dar îl provoacă pe „Critias" să povestească ce auzise el de la bunicul său omonim, care şi el ştia o „neobişnuită, şi totuşi pe deplin adevărată poveste" de la Dropide, iar acesta de la Solon „cel mai înţelept dintre cei şapte" (*Tim.* 20 d – e).

Este vorba de legenda Atlantidei, de care „Critias" şi-a tot amintit pe când „Socrate" le vorbea despre „constituţia visată: „Ieri, pe când tu vorbeai despre cetatea ta..., mă minunam..., m-am gândit că printr-o mirabilă întâmplare, spusele tale se întâlneau în mai toate cu cele ale lui Solon..." (*Tim.* 25 d).

Dar „Critias" şi „Hermocrates", care îl aduseseră şi pe „Timaios", „cel mai bun astronom dintre noi", în cursul banchetului pe care s-au pregătit să-l dea în cinstea lui Socrate, voiau să-l asculte pe acela vorbind despre univers. „Al vostru e acum cuvântul, eu, în schimbul celor spuse ieri, mă voi odihni ascultându-vă" (*Tim. 26 e).*

„Timaios" este un mediopythagorician de invenţie platonică, se pare că pe seama unui personaj real, Timaios din Locri, căruia i se atribuie un tratat *despre natura cosmosului şi sufletului.* În realitate, un fals care nu numai că nu va fi fost model pentru dialogul platonic, ci, dimpotrivă, era un rezumat al acestuia, cu oarecari accente aristotelice (cf. Reale, *Prezentazione di „Timeo"* în *Platone. Tutti gli scritti,* p. 1350. Vd. şi W. Marg, Timaeus Locri, *De natura mundi et animae,* Brill, Leiden, 1977).

Ca „Socrate" însuşi în celelalte scenarii platonice, în acesta „Timaios" îl reprezintă pe filosof. De ce „Socrate", acum este lăsat să se odihnească, nu este deloc o problemă minoră, ca, de altfel, nici aceea, de mai înainte, a „întineririi" lui în *Parmenides.*

După avatarurile din *Parmenides,* din *Sofistul,* „Socrate" trebuia să se retragă, numai în aparenţă însă, pentru că numai în aparenţă *Timaios* era o revenire la modelul ontologic al fiinţei. În plus, ca pythagorismul să poată fi cu mai multă credibilitate/dar şi precauţie) „experimentat", personajul-narator trebuia să fie un pythagorician.

„Experimentul", adică, impunea punerea în situație pythagorică, însă cu precauțiuni metodice: Platon, care prea și-l asumase pe Socrate, fie și în ordinea ficțiunii, ca să-și pună noua încercare sub semnul lui „ca și cum", avea nevoie de un alt personaj și încă pythagorician. Așa fiind, ce altceva putea să facă decât să reconstruiască lumea ca pe o aritmetică? Dar, un pythagorician care (fictiv) se mișca în cercul lui Socrate–Platon, Timaios refuncționaliza aritmologia în lumea platonică.

Așa se face că el își începe lungul discurs cu două probleme de strictă observanță platonică: „în ce consistă ceea ce este din totdeauna, și nu devine; în ce consistă ceea ce veșnic devine și nu este?" Existență, dar nu ființă, ceea ce este generat (τὸ γινόμενον), „devine în mod necesar printr-o cauză, fiindcă este cu neputință să ia naștere ceva fără de o cauză". Dintre „cele născute cel mai frumos" este limpede că demiurgul lui „este cea mai bună dintre cauze". Frumoasă lumea, bun creatorul, „e limpede că acesta era cu ochii la modelul etern". Prin urmare, universul acesta nu putea să fie decât „copie a ceva" (*Tim.* 27 d – 28 c).

Dar, etern modelul și bun demiurgul, dovadă faptul că „fără de invidie" „a vrut ca totul să fie cât mai asemănător cu sine" (*Tim. 29 e).* În consecință, ca întreg (πᾶς), cosmosul are condiția dintâi a modelului, aceea a unicității. „Acest cosmos/întreg (cer – οὐρανος) n-a fost născut, nu este și nu va fi ca unu și unic". Totuși, „trebuie să fie corporal și ca atare vizibil și tangibil". Cum vizibilitatea ține de foc și soliditatea de pământ, demiurgul a pornit să facă lumea din aceste două elemente. Dar fără termeni de mediere, nimic nu e posibil, fiind necesar „ceva la mijloc care să lege". Astfel că, demiurgul a pus între foc și pământ, aerul și apa (*Tim.* 31 b – 32c).

Crearea Universului, „ca un corp neted, peste tot același, echidistant față de centru, întreg și desăvârșit, compus din corpuri perfecte" era primul „episod" al scenariului, anume acela al înfăptuirii „prin acțiunea inteligenței" – τὰ διὰνοῦ (*Tim.* 34; 47 e). La acesta trebuie adăugat încă unul, acela al *acțiunii necesității pentru că acest univers creat prin îmbinarea acțiunii combinate a necesității și inteligenței este* un amestec.

După sau prin inteligență – νοῦς explica faptul de a fi al universului ca un *întreg* al lucrurilor supuse devenirii în care dominanta

era asemănarea. *Dia noũ* voia să spună că Demiurgul acționa în vederea a ceva, asemănarea presupunând în modelul *etern* scopul. Cauza este, deci, finalitatea, de altminteri și „cea mai importantă", indicând rațiunea de existență (*Tim.* 76 d).

După/prin acțiunea necesității – τὰ'ἀναγκης în solidaritate cu *dia noũ* urma să și dea Universului o explicație „mai cuprinzătoare" decât cea de dinainte, aceasta cu „două specii": „una, inteligibilă și totdeauna aceeași, presupusă a fi modelul; alta, o copie a modelului, supusă devenirii și vizibilă". „Pe atunci însă nu am distins și o a treia, două părând suficiente". Dar, raționamentul impune introducerea alteia, „obscură și greu de determinat". „Ea este receptacolul oricărei generării" (49 a).

Χώρα/ς, ὑποδοχή cel puțin, în limbajul platonic, sunt în oarecare sinonimie sau, oricum, complementaritate. *Khora* este „loc": „în al treilea rând, încă un gen, locul ..." – τρίτον...γενος...τὸ τῆς χώρας (52 b1) și cam la fel în 52b5, 52 d 3. Dar în *Legile* 705 c2 și 745 c 2 este regiune, teritoriu. *Hypodokhe,* la rândul său, numește „receptacolul oricărei generări" – γενέσεως ὑποδοχὴν (49 a 6), „mama și receptacolul a ceea ce a fost generat" – μητέρα καὶ ὑποδοχήν 51 a 6).

Cu obscurități și dificultăți de determinare, admise de Platon însuși, ori, mai curând provocate, prin urmare, puse cu deliberare, „receptacolul" este, în același timp, unul dintre cele mai promițătoare concepte platoniciene. Poate în acest fel din urmă, pentru că „receptacolul", *khôra,* purta cu sine sensuri atât de înnoitoare încât, deodată, totul trebuia pus sub semnul ipoteticului, al căutării, al nesiguranței, chiar. Conceptul era văzut ca „într-un vis" (52 b), poate și unde Platon visa la el.

„O ființă a cărei esență este de a nu o avea", nenumind „nici aceasta, nici aceea" doar și „aceasta și aceea", părând uneori „a nu fi nici aceasta, nici aceea, alteori deopotrivă, și aceasta și aceea", Khôra, dintr-un anumit punct de vedere, mijlocește între cele două lumi, ca din altul să fie dincolo de ele, cu șansă de a le absorbi pe amândouă (Robin, *Notes* la Platon, *Oeuvres..., p.* 1473; Derrida, *Khôra,* p. 20).

Așadar, distingând, elementar, o primă ordine, aceea cu *eide* mereu în identitate cu sine, nenăscute și nepieritoare, care nu primesc ceva, nici nu sunt parte în altceva, care nu sunt perceptibile, ci doar

pot fi gândite, după cea pe a doua, cu realităţi care poartă acelaşi nume cu celelalte, fiindu-le asemenea, numai că sunt sensibile, născute în veşnică mişcare, apărând şi dispărând, sesizabile prin opinie însoţită de senzaţie şi/în fine pe cea de a treia, ar fi „locul" (la place indefinément, traduce Robin), „care nu este supus distrugerii, le găzduieşte pe toate cele generate, care nu este perceptibil, ci poate fi sesizat printr-un raţionament bastard, este limpede că altul va fi modelul fiinţei" (52 a – b). Piatra turnantă, în această modificare, este tocmai această obuscură „lume a treia".

Eternă, mai exact coeternă celei dintâi, „lumea a treia" nu este însă ca al doilea principiu. Sau, cât este complementară, aceasta ţine de un al doilea nivel de interpretare. Adică, în măsura în care „devenindele" nu sunt posibile decât prin coparticiparea celor două lumi: I şi III, ambele par să fie principii, dar, zicând ca în scolastică, principii secunde. Aristotel încă prevenea asupra unei înţelegeri de acest fel, dar pentru a respinge, poate, prea rapid. „Este greu de spus ce este locul şi anume dacă unul dintre cele două lucruri: materia şi forma". „Locul nu este nici parte, nici stare a corpurilor, ci separabil de fiecare". Dar ce semnifică *topos* nu presupune *Khôra*. „Aşa cum s-a spus în *Timaios"*, consemna Aristotel, cu oarecare obscuritate, „locul este participantul – τὸ μεταληπτικόν, fie că acest participant este Marele sau Micul, *fie că este materia"* (*Fizica*, 4,2, 209 b 10 – 15).

Nu este îndoială că „receptacolul" platonic nu este „locul" aristotelic, şi, în genere, *Khôra* în *Timaios* numeşte cu totul altceva. Dar tocmai de aceea şi îndeplineşte alt rol decât locul. „Participant", cum îi zice Platon, „receptacolul" este constitutiv „devenindelor", adică acelora care alcătuiesc „lumea a doua". Prin aceasta nu era trecut în condiţie de egală demnitate cu „lumea a întâia". Aşa cum impunea logica de construcţie însăşi, aceea continua să rămână „fiinţa" însăşi în strictă determinaţie ontologică.

Problema, multă vreme lăsată în aşteptare, era următoarea: cu temeiul în *idéai/eidé*, de unde îşi luau corpurile, corporalitatea, de vreme ce „fiinţa" era incorporală? Pentu aceasta Platon, formal, trebuia să treacă de la gândirea unităţii la gândirea doimii. Mai înainte o făcuseră pythagoricii care, nu este deloc exclus, să fi stat ca punct de plecare cu *monada* (μονάς) şi doimea nedefinită (δυας ἀόριστος), adică

„substratul". Căci, dacă „principiul tuturor lucrurilor este unitatea" din aceasta „provine doimea nedefinită, servind ca suport material unității, care este cauza" ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα εἶναι ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ (Diog. Laert. VIII, 25).

Agitate de „receptacol", fiind el „ca un instrument de scuturat" focul, aerul, apa și pământul, care înainte de aceasta „erau fără proporție și fără măsură", încep să ocupe alt loc, "înainte chiar ca Universul alcătuit din ele să fi luat naștere". (53 a – b).

„Este evident, și pentru oricine, că focul, pământul, apa și aerul sunt corpuri". Cum orice formă a unui corp are și adâncime, și profunzimea, este, cu necesitate, cuprinsă de o suprafață, iar orice suprafață se descompune în triunghiuri, acestea, ca entități originare, ar sta, „în ipoteza noastră", ca principii pentru foc, pământ, apă și aer. La o asemenea presupoziție „am ajuns urmând calea deducțiilor necesare, într-un raționament doar verosimil. Cât le privește, principiile cele mai de sus numai de zeu sunt știute, ca și de oamenii îndrăgiți de el" (53 c – e).

„Ființă a cărei esență este a nu o avea", *khôra* participă atât ca „loc", cât și prin ceea ce primește, „forma" elementelor, adică. Agitate ca urmare a mișcării/scuturării sale continue, demiurgul, acela care le-a transmis mișcarea, le este și ordonatorul. „Demiurgul a început prin a le da configurație cu forme și numere" (53 b).

Lucrurile care alcătuiesc „lumea a doua" se nasc și pier, sunt corporale, dar seamănă modelelor primare. În metaforă biologică, primul termen al acetei noi arhitectonici este asemenea tatălui, *Khôra* simbolizează maternul, ca lumea lucrurilor, a devenirii să fie în situație filială. Marile nivele, analitic sau ontologic, își mențin identitatea. Avem de-a face cu poziții distincte, ca în morfologie substantivul, verbul etc. Dar dacă apucăm drumul invers, dinspre lucruri, putem identifica în acestea nu numai elementele care le conferă corporalitatea, ci și pe acelea care le asigură individualitatea și specificitatea. Obiectele matematice (triunghiurile) funcționează atât ca principiu al individuației, cât și al specificației. Lucrurile seamănă cu *modelele* prin aceea că, într-un fel, substitute ale acestora, intră în alcătuirea lor. Ele sunt în condiția lui *metaleptikón,* a participantului, întrucât iau naștere prin o alcătuire. Ele participă la, sunt participație –

la – μετάληψις pentru că *metalepsa* semnifică operațiunea de permutare. Într-un fel, lucrurile sunt „parte" fără ca principiul lor de individuare și specificare să se împartă. În condiția Unului, fiecare *eidos/idéa,* obiectele matematice sunt tot asemenea, numai că după termenul prim. De aceea ele sunt *ca unu,* ceea ce înseamnă că pot fi în serie fără de sfârșit. *Eidos/idéa – mathemata* reprezintă modelul *ontologic* al relației de tip metafizic dintre unu și multiplu, cu unul transcendental, în sensul medieval al termenului.

Dialogul *Timaios,* după *Parmenides, Sofistul, Philebos,* este tocmai această trecere de la modelul ontologic al ființei primar (acela parmenidian) la cel de al doilea, de trecere: modelul ontologic al Unului și Multiplului, și prin acesta la modelul metafizic. Platon recurgea la un „artificiu" rodnic. Pentru a explica lucrurile în multiplicitatea lor dar și, neapărat, ca unități, nu avea, poate că nici nu este altă cale, de ales decât să presupună existența unor atribute care, în temeiul principiului, ele erau în măsură să ajute la înțelegerea lucrurilor. Problema nu era, nici de data aceasta, ori mai cu seamă de data aceasta, una de explicare cognitiționistă a lumii. Ea era alta: anume cum o înțelegem.

Nu este nevoie să zăbovim prea mult asupra „povestirii". Ea poate că are neajunsuri, Platon făcând, parcă, exces de mituri, ca și de aritmetică și geometrie, în stil pythagoric; narațiunea se „rupe" adesea, schimbându-se, câteodată, halucinant planurile. Dar, poate, *literar,* tocmai barochismul țesăturii face din *Timaios* un fascinant roman al lumii. Nu este exclus ca popularitatea sa în evul mediu (fie și fragmentar, până în secolul al XII-lea singurul dialog cunoscut) să fi venit de aici sau și de aici. Și aceasta în mediile cele mai diferite, de la cele gnostice la cele teologice creștine, de la reconstrucțiile cosmologice la literatură și metafizică.

Timaios, ca orice „roman" sau „poem" al lumii, este și literatură. Dominanta însă este filosofică în măsura în care dialogul este în serie strânsă cu *Parmenides,* cu *Sofistul,* cu *Philebos,* la urma urmelor, cu toate celelalte.

Lectura literară se poate fixa asupra fabulației platoniciene, ca și asupra șanselor acelei lumi de a fi una perfect posibilă. Lumea din *Timaios* este ademenitoare, deopotrivă cu frumusețile și cutremurările ei.

Dar ceea ce intră în cerințele lecturii filosofice este altceva. Literar, reprezentarea unei lumi cu triunghiuri, tetraedre, octaedre, dodecaedre și icosaedre, are atâta estetiticitate, câtă coerență. Doar, nimeni nu se poate îndoi de valoarea, ca literatură, a dialogului pentru viziunea matematizantă.

Tot cam la fel, nimeni nu are cum să facă o lectură filosofică rămânând la „narațiunea" însăși, aceasta cu demiurgul, cu cele patru elemente, cu obiectele matematice, cu „receptacolul".

Platon reconstruiește un model ca loc de situare în vederea altei încercări, din altă perspectivă, de trecere a ontologiei în metafizică sau, mai curând, a determinării ontologiei să funcționeze ca metafizică. De aceea, substructura „narativă" interesează doar atâta cât poartă sensurile urmărite. Este, de altminteri, de tot evident că „povestirea" se supune intenției filosofice. Aceasta și explică rupturile, schimbările de registru, metaforismul, mai intens ca oriunde, ca și matematismul, mijloc iar nu scop. Căci matematica, în concept platonic, era „ipocrită, din moment ce ține ascunse dedesubt (hypoteză) principiile însești ale lucrului despre care ea vorbește mărginindu-se să culeagă consecințele unor astfel de principii presupuse. Lumina sa este, așadar, asemănătoare cu cea a lumii care nu are strălucire decât în ipoteza soarelui invizibil" (Beaufret, *Lecții de filosofie,* I, p. 37).

19. *Doctrinele nescrise*

„Prin participare ar exista pluralitatea celor asemenea în fiecare *eidos* în parte... Întrucât *eide* sunt cauzele tuturor celorlalte (ale lucrurilor), el (Platon) considera că elementele lor sunt elementele tuturor lucrurilor care există. De asemenea, ca materie, principiile sunt Marele – și Micul, iar ca esență, Unul. Căci din participarea acelora la Unu provin numerele și *eide.* Ceea ce dacă Unul este substanță și nu predicat al unui lucru despre care se zice că este Unu, apropie foarte mult de pythagorici și încă mai mult atunci când face din numere cauza substanței celorlalte existente. Dar, punând în locul Ilimitatului înțeles ca Unitate Diada, și astfel alcătuind-o din Mare și Mic el se individualizează..."

„Separând unul şi şi numerele, în deosebire de Pythagorici, şi introducând *eide,* (Platon) urmează unor probleme de logică..., iar cât face din diadă o natură secundă, procedează astfel pentru că numerele, cu excepţia celor impare, provin din ea, cu uşurinţă, ca dintr-o matrice. De fapt, lucrurile stau altfel. Căci părerea lui nu este raţională. Din materie se presupune că poate ieşi o mulţime, pe când *eidos* produce o singură dată. Dar, dimpotrivă, este limpede că dintr-o singură materie se scoate o singură masă, în timp ce *eidos,* cu toate că una, produce mai multe. La fel masculul faţă de femelă. Aceasta este fecundată dintr-o singură împreunare, pe când masculul fecundează mai multe femele. Dar, numai imagini ca ilustrare a acelor principii. Astfel îşi definea Platon cele în cercetare – περὶ τῶν ζητουμένων ὄυτω δίωρισεν. Din interpreptarea de până acum, este clar că el se servea doar de două cauze: de aceea privitoare la ce este – τί ἐστι şi de acea după – materie – κατα ὑλην. Căci *eide* sunt cauza a ceea ce sunt lucrurile şi Unul a ceea ce sunt *eide"* (Aristotel, *Metafizica,* A, 6, 987 b 5 – 988 a – 1 – 10).

„Printre modurile prin care noi probăm că *eide* sunt, nici unul nu este dar. Unele dintre ele nu se articulează silogistic astfel încât decurgerea să fie necesară, altele presupun *eide* şi pentru lucruri despre care noi gândim că nu au. Într-adevăr, după argumentele trase din ştiinţe, ar urma să fie *eide* toate cele despre care există o ştiinţă, iar după acela al unităţii unei multiplicităţi ar trebui să fie şi pentru negaţii... şi pentru cele ce au dispărut... Şi despre cele în relaţie, pe care însă nu le admitem ca gen de sine stătător... Apoi, potivit concepţiei după care *ideai* sunt, urmează ca ele să fie nu numai pentru substanţe, ci şi pentru multe altele... după cele ce decurg cu necesitate şi după opiniile corespunzătoare, dacă admitem participaţia la *eide,* ar trebui să fie *Ideai* nu numai pentru substanţe de participaţie după accident (însă) nu se poate vorbi..., dar porblema cea mai grea apare când ne întrebăm cu ce contribuie, explicativ, *eide* la cele eterne, ca şi la cele sensibile, care se nasc şi pier. Ele, doar, nu sunt cauza nici a mişcării, nici a schimbării acestora. Şi nu sunt de vreun folos nici pentru ştiinţa celorlalte... nici pentru existenţa lor, nefiind prezente în participante... Zicând că ele sunt paradigme iar celelalte participaţii,

toate acestea sunt vorbe goale şi metaforă poetică... Tot ce se poate să fiinţeze şi să devină ceva în asemănare cu altceva, fără a fi după chipul acestuia, aşa cum existând sau nu Socrate, un Socrate ca acela ar fi posibil să se nască şi tot la fel am presupune un Socrate nepieritor. Apoi ar trebui să fie mai multe paradigme pentru fiecare, deci mai multe *eide,* bunăoară pentru *om* ar urma să fie cea de animal, de biped, ca şi aceea de om în sine. Apoi, paradigme pentru sensibile, *eide* ar trebui să fie asemenea şi în ordine proprie, precum genul ca gen pentru toate speciile subiacente lui. În acest caz, acelaşi va fi paradigmă şi copie. Şi încă, pare imposibil ca substanţa să fie separată de acel ceva căruia îi este substanţă. Cum, deci, în afara lucrurilor, *eide* sunt substanţa lor? În *Phaidon* se spune că *eide* sunt cauzele tuturor celor ce există şi devin. Dar admiţând că *eide* sunt fiinţa, totuşi cele ce participă la ele nu iau naştere dacă nu intervine ceea ce dă mişcare, ba, mai multe din ele, de exemplu o casă şi un inel, pentru care noi zicem că nu sunt *eide* corespunzătoare, există totuşi... Apoi, dacă *eide* sunt numere, cum vor fi cauze? (Λ, 9, 990 b 10 – 991 a 10; vd. şi M., 10, N, 1–6).

„Esenţa Unului este de a fi principiu pentru număr. Doar măsura primă este principiu" (D, 6, 101 6 b 15 – 20).

„Materia este ceva deosebit de mărime, fiind ceva ce este înconjurat şi delimitat de formă, cum este de suprafaţă şi de margine... Când se suprimă limita şi afecţiunile sferei, nu mai rămâne nimic în afară de materie. De aceea şi Platon spune, în *Timaios,* că materia şi locul sunt unul şi acelaşi lucru" *(Fizica,* IV, 209 b 10 – 15).

În mod obişnuit (sau tradiţional) toate aceste pasaje (ca, de altfel, privitor la suflet şi de *Anima,* I, 3) sunt socotite a fi de critică a platonismului. Ceea ce nu este de tot neadevărat. Numai că nu aceasta este componenta cea mai tare.

Pe lângă aceea pe care Platon însuşi o instrumentase în dialogul *Parmenides,* în prima parte (vd. supra), ar mai fi alta, tot atât de importantă, dacă nu mai presus de ea. Anume, Aristotel înregistra, poate, căutările lui Platon, de ce nu, ale Academiei înseşi, într-un program de continuă adâncire *în ordine aporetică.* Nu este exclus ca învăţământul în şcoală, pornind de la text, „experimentat" mereu alte

„ipoteze" menite atât reconstrucției metafizice a ontologiei, cât și exersării didactice în câmpul cu atâtea imprevizibile al aporeticii. Oralitatea, în stilul deprins de la Socrate, care este omniprezentă, de altfel, și în textul scris, de bună seamă că era cea mai potrivită pentru exercițiul aporetic.

„Doctrinele nescrise" – ἄγραφα δογμάτα, într-o primă determinare și, poate, de necontestat, ar consta, mai întâi, în comentariile fie și numai didactice, la dialoguri în măsura în care acestea erau și „cărți de școală". Apoi, în învățământul încă nepus în operă, acela ultim și nu numai. Primul este imposibil de reconstituit pe o cale directă. Altfel, indirect, adică, urmărind reflexe ale sale la Speusippos, la Xenocrates, dar cu întâietate la Aristotel, în cărțile mai apropiate în timp se poate aproxima.

Probabil, în școală se va fi exersat intens în vederea trecerii de la logica instituirii ontologice la aceea a gândirii trecerii de la în sine la determinant, de la Unu la Multiplu. În acest sens avem și o mărturie scripturară, anume prima parte, aceea de a „critică" a reconstrucției ontologice centrate în *idea – ideai, eidos – eide.* Putem însă presupune că, în *Parmenides,* esențializată, în învățământul oral era, dacă nu mai adâncă, oricum mai amănunțită, exemplificând, revenind (repetând), chiar simplificând (pe alocuri), toate acestea din rațiuni didactice. *Metafizica* A, 9, 990 b – 993 a, M 4, 5, 1078 b – 108 a pare a fi mărturie, Aristotel, se prea poate, reluând date ale învățământului din școală, la care, de altfel, participase el însuși ca *didaskalos.*

Chiar admițând, fie și în parte, cu Cherniss, că Platon numai oficia în ultimii ani, programele fiind dezvoltate de discipolii săi, de la Aristotel la Speusippos și Xenocrates, totuși aceștia o făceau platonizant. Dacă Aristotel doar comenta dialogurile, în special *Parmenides,* privitor la valabilitatea și operaționalitatea modelului ontologic, ori adăuga fie de la sine, fie din ceea ce nu este exclus ca Platon însuși să mai fi dezvoltat oral însă este greu de stabilit. Totuși, chiar presupunând că Aristotel explica, pe alocuri fie și personal, textul platonic, în sfârșit, așa-numita „critică a doctrinei", venind de la dascăl, ținea de platonism, de un platonism nu atâta de riguros ca acela scripturar, însă cu elemente suplimentare în ordine didactică.

Renunțarea de către Aristotel, și nu numai, la doctrinaristica de tip ficționalist, centrată cum era în *idéa – eidos*, face și mai inteligibilă dezlegarea de ea a lui Platon însuși, operațiune, paradoxal, pregătită chiar de (sau odată cu) instituirea aceleia. Indirect, poziția lui Aristotel, a lui Speusippos, a lui Xenocrates, întrucâtva și a lui Eudoxos depun mărturie despre îndelungatul proces, totodată, al construcției și deconstrucției ontologice, mișcării îndreptate de Platon spre impunerea metafizicii. Prin urmare, ceea ce se întâmpla în *Parmenides* era desăvârșirea unui program în care Platon angajase întreaga școală. Astfel încât, pare limpede că el nu ținea ca discipolii să-i învețe „doctrina", pentru că nu aceasta era filosofia sa. Presupunând în aceea doar un mijloc, ei erau conduși către tărâmul atâta de promițător al metafizicii. Cazul lui Aristotel este exemplar atâta cât dezvolta programul platonic al metafizicii, dar și în măsura în care construia un model, parcă, de testare. Nu fără de greutate sunt și mărturiile „minorilor". Speusippos, bunăoară, era dintre aceia care socotea că „*Idéai* nu sunt nici în mod absolut, nici ca anumite numere", fiind doar „entitățile matematice..." (Aristotel, *Metaph. M*, 8, 1083 a 20 sqq). Xenocrates, la rândul său, pythagoreizant, credea că *Idéai* și *Aritmoi* aveau „aceeași natură și că toate celelalte: liniile și suprafețele, substanța Cerului și a lucrurilor proveneau din ele" (*Ibid.*, Z 2, 1028 b 24 sqq). Deși nu va fi fost un platonician de școală, tocmai de aceea, Eudoxos din Cnidos este martor de luat în seamă pentru mișcările din adâncuri, poate, mai tare decât Speusippos, decât Xenocrates. *Idéai* puteau fi cauze „doar în felul în care albul, într-un amestec, e cauza faptului de a fi alb al unui lucru" (*Ibid. A 9, 991 a 14 sqq).* Prin urmare, „orice existent ar avea cauza într-un ametec al *idéai"* (Alexandru, *În Arist. Metaph.*, p. 97, 17–19).

La rândul său, celălalt învățământ este și el greu de reconstituit, măcar în parte.

După dialogul *Parmenides,* programatic se impuneau „experimentările". Ceea ce Platon avea să și întreprindă în *Sofistul,* în *Politicul,* în *Philebos,* în *Timaios.* De ce mereu altceva și altfel, întrebarea are, tot ce se poate, un singur răspuns. Anume, programul fiind de întemeiere, era nevoie de mai multe supuneri la probă. Fiecare dialog, dintre cele de „probare", venea cu ceva distinct, pe cât însă

mai individualizat, pe atât mai deschis către celelalte. La aceste dialoguri, ca punere în operă, se mai pot adăuga cele posibile, consacrate de Aristotel ca „doctrine nescrise".

Putem presupune că, dacă ar mai fi trăit, Platon le-ar fi desăvârşit. Dar cât era să trăiască şi, la urma urmelor câte „experimente" o minte omenească, fie ea şi de limită superioară, putea să imagineze şi să croiască? Doar, de la Platon până astăzi, metafizica avea să-şi dezvăluie programul punându-se mereu în alte şi în alte situări. Într-un fel, aşadar, *Sofistul, Politicul, Philebos, Timaios,* ca şi *agrapha dogmata* deschid istoria metafizicii ca devenire în intenţionalitatea fixată în *Parmenides* prin „experimente" mereu mai multe şi mereu mai provocatoare, la primă lectură, tot mai divergente unele în raport cu altele, chiar repulsive. Sub semnul lui „ca şi cum" însă, ele explorau în ţinuturi din ce în ce mai îndepărtate pentru a aduce programului determinări şi noi cuprinderi, pe orizontală ca şi pe verticală.

În consecinţă, alături şi, în oarecare măsură, după acele „experimente" ca puneri în mereu alte situaţii ale programului din *Sofistul, Politicul, Philebos, Timaios, agrapha dogmata,* erau complementare. Sursa principală, pentru reconstituirea acestora, rămâne Aristotel (vd. supra), dar sunt întregitoare informaţiile lui Theophrast (*Metafizica* 6 b 12 – 16), Aristoxenos (*Elementa Harmonica,* II, 30–31). Alexandros din Aphrodisia (*In Aristotelis Metaphysica,* p. 55, 56), Themistius (*Oratio,* 21, 24 cd), *Sextus Empiricus* (*Adversus Mathematicos,* X, 252, 253, 258, 262, 263sqq, 129, 274, 275, 277, 283), Diogenes Laertios (*Vieţile şi doctrinele filosofilor,* IV, 13, V 22, 87), Proclos (*In Philebus, p.* 688, 4–18; *In Parmenidem,* 38 sqq), Simplicius (*In Aristotelis Physica,* p. 151, b – 1, p. 248, 13–16, p. 4 53, 25–31, p. 453–454).

Tema dominantă a „doctrinelor nescrise", aşa cum era firesc, nu putea să fie alta decât aceea a Unului, impusă de dialogul *Parmenides* ca termen de organizare a metafizicii.

„În ceea ce-l priveşte pe Platon, s-ar părea că, înaintând către principii, tratează despre alte (lucruri) pe care le ataşează Ideilor, pe acestea numerelor şi, astfel, de la ele ajunge la principiu, ca apoi să urmeze (logicii) generării" (Theophrast, *Metaph., 6b, 13).* Pythagoreizant, în condiţia „primelor principii" erau trecute Unul (τὸ ἕν) şi Dyada

nedeterminată (ἡ δύας ἀόριστος), acelea, așadar, din care veneau toate: „din unitate și doimea nedefinită se trag numerele, din numere punctele, din punete liniile, din linii figurile plane, din figurile plane figurile solide, din figurile solide corpurile sensibile, ale căror elemente sunt patru la număr, focul, apa, pământul și aerul. *Acestea* se transformă și trec, pe rând, prin toate lucrurile". Astfel se năștea „universul" pythagoric (Diog. Laert. *VIII, 24).*

Ideai (eide) continuau să fie încă ce trebuia să fie și ceea ce aveau să rămână, adică structurile de întemeiere, universaliile. Cum însă erau în număr nedeterminat, dar mai cu seamă prinse într-o arhitectonică în care speciile se subordonau genurilor (chiar dacă prin aceasta nu și proveneau din ele), ca și genurile, claselor, cum ipoteza întâmpina și alte dificultăți cercetate de Platon însuși în *Parmenides,* (130 b, 133 a), *ideai (eide)* nu puteau fi „primele principii" în condiție ideală, adică necontradictoriu. Cele cinci genuri supreme din *Sofistul* ca și acela din *Philebos* erau ipoteze protologice menite să reinstituie ideea principiului, dar de această dată metafizic. Altă ipoteză era aceasta, încă „neserisă": „primele principii", ca *Unul* și *Dyada.*

De ce trei, iar dacă îl mai socotim pe acela din *Timaios*, apropiat de reconstrucția „orală", patru?

De nesiguranță, nu poate fi vorba. De căutarea unui model ideal nici atâta, de vreme ce intenția lui Platon nu părea să fie explicativ-doctrinaristică. Altfel spus, judecând după starea „primului platonism", acela ontologic, nici cel de al doilea, metafizic, nu avea ca scop instituirea unui model anume ca analogon al realului.

Aporetica platonică din *Parmenides* este continuată de *Sofistul, Politicul, Philebos, Timaios,* ca și în „doctrinele neserise", numai că în altă modalitate. În *Parmenides* era stabilit programul; mai departe urma să fie verificat, fiind pus în varii situații pentru a da seamă de funcționalitate. Menit să pună întrebarea întrebărilor: cum mintea noastră poate să treacă de la gândirea Unului la gândirea Multiplului progrmul din *Parmenides,* dialogurile următoare și „doctrinele neserise" trebuiau să caute și să încerce căi și modalități de realizare. Diferite de la un moment la altul, proiectele nu se anulau, ci, dimpotrivă, se completau și, astfel, se întăreau. Aceasta întrucât scopul nu era o

construcție anume, proprie fiecărei încercări, nu atâtea, deci, în fiecare în parte, ci dincolo din ele. Un *dincolo* care se depărta mereu tocmai prin sporire de sine și astfel prin deschidere neîntreruptă și din ce în ce mai provocatoare.

Ultima ipoteză platonică, așadar, pentru că era mai mult sau mai puțin următoare celorlalte, nu înseamnă că le destituia ori măcar le lua ceva din demnitate. Dacă așa stau lucrurile, nici rezerva (cel puțin rezerva) lui Aristotel față de „ultimul platonism", nu trebuie hipertrofiată până la perceperea ei ca respingere.

Relațiile lui Aristotel cu platonismul sunt extrem de complexe, poate tocmai unde se concentrează în zona cea mai fierbinte, anume aceea a determinării statutului metafizicii și a legitimării acesteia. Un „Aristotel antiplatonic" este doar de „primă navigație" și are cam același scop și cam aceeași fenomenologie ca „Platon antiplatonic". Nici față cu platonismul de până la *Parmenides,* nici față cu „ultimul platonism" el nu se raporta dogmatic, altfel spus, nu făcea o critică de respingere. Ca Platon însuși, dar, pe alocuri mai apăsat, ceea ce era și firesc (deși nu întotdeauna necesar), Aristotel trecea de la o critică a „doctrinei" la cealaltă (ca scop) a ontologiei, iar aceasta, încă o dată, în vederea instituirii metafizice.

Astfel încât, în măsura în care pune „ultimul platonism" sub semnul întrebării, Aristotel n-o face dogmatic. De altminteri, de la „ultima" protologie platonică, a „doctrinelor nescrise", cu două principii la protologia aristotelică distanța nu este prea mare. Ceea ce nu vrea să însemne că aristotelismul este un post – platonism în sens doctrinaristic. În cel mai bune caz, Aristotel poate fi socotit ca primul neoplatonician. Aceasta însă în condițiile în care neoplatonismul este pus în legătură *fermă* doar cu aporetica Unului și Multiplului din dialogul *Parmenides.*

Ca Platon, căutător, Aristotel mai mult se întreabă decât obiectează, cum poate fi explicată necontradictoriu pluralitatea de îndată ce „nici Dyada indefinită, nici Marele și Micul nu sunt cauze ale faptului de a fi două feluri de alb, sau al unei multitudini de culori, de gusturi și de figuri, numai dacă nu socotim aceste lucruri ca numere și unități" (ceea ce înseamnă că și substanțe). Dar dacă pentru explicarea pluralității ființei nu s-ar vorbi decât despre substanță

(„căci lucrurile generate astfel sunt doar numere, lungimi și corpuri"), „e absurd să cercetezi cum ființa este multiplă numai ca substanță și nu care este cauza multiplicității calităților și cantităților lor" (*Metaph.*, N. 2, 1089 b 1 – 3; 1089 a 30 – 35).

Problema, așadar, este aceeași pe care Platon o trecea prin „experimentul" *Sofistul,* prin „experimentul" *Philebos* sau *Timaios* sau prin acela lăsat deschis, al „doctrinelor nescrise". Și pe care Aristotel însuși o cerceta, punând-o într-un scenariu cu Ființa (cu Unu), pe de o parte, iar pe de alta cu Forma și Materia (ca Dyadă). O „tangență de fond", așadar (Reale, *Storia... II,* p. 388). Ceea ce nu vrea să spună că Aristotel este în simplă succesiune platonică. Ar fi fost doar dacă alegea să platonizeze doctrinaristic, ceea ce nu era posibil decât în gândire slabă. Cum însă lucra, ca Platon, ce-i drept, dar altfel, cum?, în câmpul aceluiași proiect și cum dădea mai multă coerență (deci adevăr) metafizicii, el smulsese platonismul din rețeaua evenimențialistă pentru a-l trece în ordinea formală a filosofiei, în genere, în particular a metafizicii. De altminteri, Aristotel însuși, la „a doua navigație", avea să procedeze la fel. Problema, și în ceea ce-l privește, nu este aceea a identității ființei (ca Unu, a Unului ca Ființă) ori a elementelor dyadei. În funcție de intenționalitate (deci de întrebări), aceea putea fi alta, *mutatis mutandis* ca, odinioară, opțiunea presocraticilor pentru un element sau altul din cele patru.

De aceea, primează schematica, aceasta cu *Ființa* (ca Unu, Unul ca Ființă) și *Dyada,* termen de mediere între cei doi termeni presupuși ontologic, dar în simplă morfologie. *Cum gândim trecerea de la Unul la celălalt,* întrebarea care acoperă intervalul, sarcină a metafizicii, putea să capete răspuns numai prin implicarea mediatorului, al Dyadei, așadar.

Preluată de Aristotel, cum de la un punct încolo, în instrumentare platonică, ca nu-i mai părea operațională, oprindu-se în fața „explicației multiplicității și altora, nu numai a substanței" – εἶδον ἀν αἴτιον καὶ τὸ ἕν ἐκείνος, „fie și prin analogie", urma să fie făcută încercarea de deblocare (*Metaph.* N.2, 1089 b 4 – 5).

Cum putem gândi „multiplicitatea unităților în afara Unului prim" – πολλαὶ μονάδες παρὰ τὸ πρῶτον ἕν, întrebarea era bine pusă. Dar atât, pentru că mai departe nu se mergea. Or, era nevoie de alta

subsecventă: cum poate fi gândită „multiplicitatea de inegaluri alături de Inegalul prim"? Şi, totuşi, se va fi recurs la Mare şi Mic, la Mult şi Puţin, pentru a deduce numerele, la Lung şi Scurt, pentru lungimi, la Larg şi Strâmt pentru suprafeţe, la Sus şi Jos pentru solide. „Care era, pentru aceste forme ale Inegalului, cauza multiplicităţii lor? (N. 2 1089 b 10 – 2 1089 b 15).

„Este necesar... să admitem pentru fiecare lucru ceea-ce-este el în potenţă" – τὸ δυνάμει ὄν, prin urmare în ordinea fiinţei înseşi, iar nu a relativului sau a calităţii ori a altei specificităţi. „Este preferabil să cercetăm raţiunea multiplicităţii lucrurilor, nu mărginindu-ne la una şi aceeaşi categorie (ca, de exemplu, substanţa sau calitatea), ci raţiunea multiplicităţii pentru toate cele ce există, căci lucrurile pot fi multiple, fie ca substanţe, fie considerate în modul relaţiei sau în acela al calităţii" (N.2 1089 b 19; 20–25).

Era o cale, poate, dintre cele mai ferm tăiate. Deşi, zice Heidegger, nu este prea în spirit elin, totuşi, *dynamis,* în acest context, cel puţin, semnifica „putinţa şi posibilitatea" proprii unui lucru. Ar fi cu mult „mai convingător" decât „realitatea premerge posibilităţii", „ca să fie real şi să poată fi real ceva trebuie să fie mai întâi posibil" (*Despre physis la Aristotel,* în *Repere* ..., p. 258).

ÎNCHEIERE
PLATONISMUL CA „OPERĂ DESCHISĂ"

1. După moartea lui Platon, probabil în 348/7, Aristotel părăsea Academia, dar nu şi platonismul. Avea să-l dezvolte în partea sa tare, aporetică.

Nici Speusippos, nici Xenocrates, mai conservatori, nu vor fi rămas prea departe de proiectul platonic, mai cu seamă de acela încă „nescris".

Astfel, *Speusippos,* mai întâi, scolarh după moartea lui Platon (până în 339/338) socotea că „*Ideai* nu sunt nici în absolut, nici ca numere de un fel anume, fiind doar entităţile/obiectele matematice – μαθηματικὰ, şi că Numerele sunt primele fiinde – ἀριθμοὺς πρώτους τῶν ὄντων şi că principiul numerelor este Unul-în-sine" – καὶ ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι αυτὸ τὸ ἕν (Aristotel, *Metaph.* M.8 1083a 20 – 25). Toate acestea pe seama distincţiei din platonismul târziu dintre „numerele sensibile – τὰ αισθητά (acelea luate „pentru fiecare existent", „sensibile înseşi"), matematice – τὰ μαθηματικά („numărul aritmetic – ἀριθμητικὸς ἀριθμὸς este o unitate a unităţilor") şi „ideale" – *idéai"* („numerele în care există anterior şi posterior, acestea sunt numerele – *idéai* – τὰς ἰδέας..., separate şi de *Idéai* şi de lucruri"), prin urmare, în sine, în regim autentică *oúsia (Metaph.* A, 8990 a 30 sqq; M8, 1083 b 15; M 6, 108 b 10).

Dar, zice Aristotel, este absurd – ἀτόπως „să existe un Unu prim faţă cu celelalte unităţi şi că, astfel, n-ar putea fi şi o Dyadă anterioară în raport cu alte dyade şi tot astfel o Triadă anterioară triadelor, fiindcă şi într-un caz, şi în altul se aplică acelaşi raţionament". Dar

dacă, heno-protologic, admitem Unul-în-sine ca principiu, ar fi necesar „să admitem mai curând ceea ce zice Platon, anume că există o dyadă primă şi o Triadă primă şi că Numerele nu se pot aduna între ele". Dar şi punctul de vedere al lui Platon era discutabil (M 8 108 3 a 30 – 35; vd. Robin, *La Théorie* ..., p. 437).

Percepând „dificultăţile şi artificialitatea doctrinei privitoare la *eide*" – περὶ τὰ εἴδη Speusippos abandona „numărul ideal" – ἀπὸ τοῦ εἰδητικον ἀριθμοῦ reţinându-l doar pe cel matematic, pe când Xenocrates avea să facă din *eide, numere.* „Toate acestea după ce Platon, „cel dintâi" care a vorbit „despre *eide,* şi că sunt numere, şi a susţinut existenţa entităţilor matematice, le-a separat cu îndreptăţire".

Într-un fel, „toţi aveau dreptate, în altul însă, nu". Cauza va fi stat, tot ce se poate, „în falsitatea ipotezelor şi a principiilor". (M9 1086a2 sqq). Nici Platon, nici Speusippos, nici Xenocrates, aşadar, nu spuneau atât ce se putea spune şi cum se putea spune. Era însă şi posibil? Şi dacă da, şi în beneficiul filosofiei mereu căutătoare?

Mai îndreptăţit unul decât altul ori decât celălalt, dar nici unul în totul, aşa cum nici Aristotel nu avea să fie, dar tocmai prin aceasta, adevărat că, în grade diferite, treceau filosofia de pe un palier pe altul. Neavând aceeaşi forţă ca Platon, ceea ce îl salva era participarea la marea mişcare de înnoire. Altfel, mai era platonician? Ca, de altminteri, şi *Xenocrates* (scolarh între 339/338 şi 314/313), deşi în mai mică măsură. În deosebire de Speusippes, Xenocrates socotea că *eide* şi numerele „au aceeaşi natură, că toate celelalte linii şi suprafeţe provin din ele şi că ar constitui substanţa Cerului şi a lucrurilor sensibile" (*Metoph.* Z, 2, 1028 b 25). Mai mult, el punea în identitate „numerele – *eide* (= ideale) cu acelea matematice" – ...ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν καὶ τὸν μαθηματικόν, „cea mai rea" dintre toate ipotezele, pentru că adoptând-o, „sunt strânse la un loc două erori": una, privitoare la numărul matematic care nu putea fi aşa cum îl socotea Xenocrates, iar alta în legătură cu „toate dificultăţile ce decurgeau din admiterea numerelor ideale", în felul în care erau admise (M, 8, 1083 b 1–10).

2. *Polemon, scolarhul* următor (între 314/313 şi 270/269), atras către filosofie de Xenocrates însuşi, îl urmează pe acesta „în toate

privințele" (Diog. Laert. IV, 19). Ca și succesorul său, *Crates* (între 270/269 și 268/267), nu prea are contur. Elev al lui Polemon și Crates, *Arcesilaos din Pitane,* scolarh, până în anul 240, împingea învățământul din Academie, prin scepticism, către probabilism. „Nu există nici o soluție de continuitate între Vechea și Noua Academie și această distincție nu mergea fără introducerea unui artificiu. Diogenes Laertios a introdus, de aceea, o subdiviziune suplimentară, vorbind despre o Academie medie" (Brun, *L'Académie* în *Histoire de la philosophie I,* 612). Ca, mai înainte, Sextus Empiricus: „cu el (Arcesilaos) începe Academia de mijloc" (*Schițe pyrrhoniene,* I, 220).

Episod incert, Academia de mijloc sau cea de a doua, este urmată de alta, nouă, cea de a treia, în *Laçydes* scolarh între 241/240 și 224/223 sau 222, elev al lui Arcesilaos. Dar adevăratul întemeietor al Noii Academii este *Carneades din Cyrene* (m. în 129), care însă, prin probabilismul explicit, nu mai păstra nimic din platonism. Lui i-ar fi urmat la conducerea școlii un alt *Carneades,* fiul lui Polemachoes, acestuia un incert *Crates din Tars,* ca apoi să ia conducerea *Cleitomachos din Cartagina* (până în 110). Cu succesorul său, *Philon din Larissa* (m.? 85), *princeps Academiae novae* (*Cicero, Brutus,* 89), și Charmidas se deschidea cea de a patra Academie. Distingându-se de probabilismul carneadic, Philon ar fi venit cu noi opinii – *Philo autem, dum ova quaedam commovet* (Cicero, *Academica priora,* VI, 18). Cicero făcea „aluzie la un învățământ misterios și esoteric pe care academicienii refuzau să-l explice" (Brochard, *Les sceptiques grecs,* p. 193). Să fi stat acesta într-o revenire la platonism? După Cicero (*Acad. Post.,* IV, 13) întoarcerea la „Vechea Academie" nu este improbabilă. Dar mai curând reactualiza probabilismul, nesuprimând adevărul și falsul. „Însă le admitem, ar fi spus el, ca aparente în favoarea probabilității, iar nu ca semn al percepției (adevărate) „nu negăm că există adevărul, însă ne îndoim că poate fi cunoscut" (*Acad. pr.* XI, 34; XXIII, 73).

Cu următorul scolarh, *Antiochos din Ascalon* (m. ? 69), se trece la cea de a cincea Academie, deschisă către stoicism. „Antiochos a mutat Stoa în Academie" și „a demonstrat că opiniile stoicilor se găsesc la Platon" (Sextus Empiricus, *Schițe ...,* I, 235). În plus, o introduce în arealul roman, unde proiectul academic este preluat de Cicero.

Un destin, cel puțin în această primă secvență, straniu: respins de unii pentru a fi fost „dogmatic", Platon era acceptat de alții ca fiind „înclinat spre dubiu" sau măcar „în parte". Academicii medii și noi, deși se depărtau de „dogmatism", atâta cât percepeau ei în învățătura lui Platon, treceau mai în față „înclinația sa de a se exercita și de a pune lucrurile la îndoială" (Sextus Empiricus, *Schițe ...I,* 221).

Ce-i drept, Platon nu era nici măcar precursor al „scepticismului" ca filosofie (sau anti-filosofie). Chiar și „academicii" recunoșteau „deosebirea dintre Platon și noi" (scepticii, adică). Nu poate fi considerat „sceptic", dar nu se poate nici nega că „exprimă unele lucruri după formula sceptică atunci când, cum spun unii, se exercită în dialectică" (*Schițe ..., I,* 222, 223).

Medio și neoacademicii, așadar, nu dădeau platonismului o turnură potrivnică spiritului său. Izolau o componentă și astfel o măreau enorm, ceea ce făcea din platonism un alt scepticism și un alt probabilism. Totuși, ei percepuseră ceva din spiritul critic – criticist al platonismului, dar punându-l sub semnul unei *îndoieli* deja resemnificată (în funcție de un context doctrinaristic anume), paradoxal, îl dogmatizaseră. Adică îl făcuseră să funcționeze într-un orizont limitat, cu predeterminări și finalitate doctrinară.

Astfel, „îndoiala" platonică era lipsită tocmai de ceea ce îi dădea tărie, adică de faptul de a fi metodică. Un aspect esențial „al gândirii lui Platon era neliniștea aceasta mereu stimulativă. Continuu căutătoare de adevăr, ea era «filosof» (-ică) în sensul strict al cuvântului, deoarece, așa cum proclamă cu legitimă mândrie în *Phaidros* 278 cd, în această atitudine rezidă noblețea condiției umane" (Robin, *Platon,* p. 332).

3. Postplatonismului primar și celui academic îi urmează altul de mijloc (medioplatonismul), secvență ruptă atât de cea anterioară (sau de cele anterioare, de îndată ce de la Speusippos la Philon avem de-a face mai curând cu doi timpi deloc solidari), cât și de neoplatonismul de după secolul al II-lea și până în anul 529, când era desființată școala din Atena. Ceea ce nu înseamnă că neoplatonismul și pierea. Acela „post-antic", supraviețuitor, avea să mai stăruie un timp, dar, astenic, nu are șanse de revigorare și nu renaște. Începuse însă și

aceasta într-un univers paralel, deja de câteva veacuri, cam de prin anii 100, să renască în medii creştine.

Medio platonismul (un pre-neoplatonism după W. Theiller) în foarte mică măsură continuă filosofia academică, fiind, în schimb, deschis, într-un fel pregătitor, către neoplatonismul de mai târziu. Aceasta, mai cu seamă, prin „recuperarea suprasensibilului, a imaterialului şi transcendenţei" (Reale, *Storia...*, IV, p. 315).

Primii medioplatonici: *Dercillides* şi *Eudoras din Alexandria* (63 ante – 21 post) nu sunt prea bine cunoscuţi, probabil, unde n-au fost prea individualizaţi. Primul, după informaţia lui Simplicius (*În Arist., Phys.* 247, 31 şi urm.) ar fi scris o „carte" despre filosofia lui Platon, despre care se ştie însă prea puţin. Cât îl priveşte pe Eudoros, acesta deducea realitatea din Unul suprem (vd. C. Mazzarelli, *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro* în „Rivista di Filosofia neo-scolastica", p. 197–209; 535–555; Reale, *Storia* ...IV, p. 319).

Din Alexandria medio-platonismul se răspândeşte în întregul Imperiu. *Thrasyllos din Rhodos* (m. 36), platonician pythagoreizant, ordona dialogurile întemeietorului Academiei în 9 tetralogii. *Onasandros* ar fi scris un comentariu (pierdut) la *Republica* (Suda, s.v.). *Plutarchos din Cheroneea* (n.? 46 – m. 126 sau după), cel mai proeminent, adună la Atena un grup de platonicieni entuziaşti. Are discipoli şi printre romani, *Calvisius Tauro,* bunăoară, care, la rândul său, transmite platonismul lui *Herodes Athicus* şi lui *Aulus Gellius. Gaius* este urmat de *Albinos,* care întocmea un rezumat al filosofiei platoniciene (*Epitomé* sau *Didaskalikoston Platonos dogmaton)* şi de *Apuleius,* autorul unei expuneri *De Platone et eius dogmate.* Platonicieni minori sunt şi *Theon din Smyrna, Nigrinos, Nicostratos, Atticus, Arpocrationes, Celsus, Maxymos din Tyr* (cf. Reale, *op. cit.,* p. 319–329).

Plutarchos, mai cunoscut pentru *Vieţile paralele* (cu siguranţă capodopera sa), este şi filosof cu aplicaţie morală şi metafizică, eclectic însă şi fără de altă însemnătate decât contextuală. Cea ce nu este puţin, dar nici mult. Platonismul său, pythagoreizant şi teologizant, nu este unul de deschidere şi deschis, totuşi, ca martor, este de interes

major pentru refacerea geografiei spirituale a unei epoci. Şi încă, pentru reconstituirea istoriei platonismului ca mod de a fi. Aceasta în sensul că, filosofia platonică este mai mult decât reflexie a minţii asupră-şi pentru a da seamă de poziţia ei în faţa lumii şi de putinţa ei de a o conceptualiza; poate, în mai mare masură, este proiectul esenţial şi etern al fiinţei noastre. Din acest punct de vedere, medio platonismul, în genere, deşi slab ca metafizică în sensul dintâi, este mai tare în cel de al doilea. Fără de el, omul grec al secolelor I şi II ar rămâne, pentru noi, în bună parte necunoscut. „Istoria politică" dă seamă de structuri; istoria filosofică de mentalităţi şi comportamente. În mod deosebit, aceasta nu într-un timp al supremaţiei metafizicii în sine, ci în celălalt, în care filosofia trecea în regimul complementar.

Plutarchos, prin urmare, nu este platonician în ordinea strictă a metafizicii sau nu este un metafizician aşa cum era proiectat în dialogurile *Parmenides, Sofistul, Timaios* sau în „doctrinele nescrise". El ţine mai mult să construiască un model al lumii, *ca şi cum* ar fi acela real, decât la metafizică (ori la filosofie, în genere) ca aporetică.

Fiinţa autentică este *Theos,* de îndată ce, nenăscut şi nepieritor, mereu în identitate cu sine, stă ca temei pentru ceea ce apare şi dispare. Cele două lumi ale ontologiei platonice se regăsesc, deci, în teo-ontologia lui Plutarchos, cu *Theos,* Fiinţa atemporală şi imobilă, şi lumea fizică, mai curând, „ne-fiinţă", ca urmare a devenirii neîncetate. Ca lucrurile lumii, prin trup, ca suflet, oamenii ţin nemijlocit de transcendenţă. De aceeea şi darul său de a intra în legătură cu Zeul.

Îndemnul delfic: „Cunoaşte-te pe tine însuţi" face posibilă comunicaţia: „dacă" („tu eşti") – *Ei,* se înţelege că Fiinţa, află sufletul. Faptul ar fi posibil printr-un fel de revelare, iar nu cogniţionist, pentru că lumea (fizică) se desfăşoară în scenariu heraclitic, „oferind numai fantasme şi aparenţe". Simţurile prind numai ceea ce apare, dar fiinţa – în – sine este eternă. Este ceea ce nu se naşte. Şi nu piere. Este ceva care nici măcar o clipă nu este în devenire" (*De E apud Delphos,* 392 a – 393 b).

Theos, ca fiinţa însăşi, este incorporal. Altminteri, demonstra *Albinos,* „ar fi alcătuit din materie şi formă; căci orice corp este un compus din materie şi formă...; acest compus e asemenea Ideii şi

participă la ființă într-un mod greu de definit; atunci, e absurd ca Zeul să fie făcut din materie și formă, pentru că n-ar mai fi simplu și originar. Prin urmare, este incorporal".

Sau: „dacă ar fi corp, ar fi alcătuit din materie, deci din foc, apă, pământ și aer... Dar nici unul din acestea nu are caracteristicile principiului" (*Didaskalikos* X, 7–8).

Cu primat absolut, Zeul (Demiurgul, Gândirea care se gândește pe sine), *Ideile erau noema – noemata* („inteligibilul prim") care, la rândul lor, prin proiecție, in-formând materia, dădeau realitate lucrurilor. Dacă *Ideai* alcătuiau „Inteligibilul prim", proiecțiile lor, *eide* (= forme), constituiau „inteligibilul secund" (*Didasc* IV, 7). Prin urmare acel ὁ νοητὸς κόσμος, expresie, de altfel, de invenție târzie, medio-platonică, din care nu lipsesc influențe stoice. Ca atare ea nu se află în textul platonic (cf. A. Charles – Saget, *L'architecture du divin*, p. 25).

Nu prea departe de o percepție de acest fel a platonismului, împotriva căreia, cu anticipație prevenea încă filosoful în *Ep.* VII, 341 c – d (cum că nu exista și nici n-ar fi posibilă o expunere sistematică, de *școală* a filosofiei sale) avea să fie și *Apuleius din Madaura*, acesta chiar tern. „*De Platone et eius dogmate* se prezintă ca un rezumat școlar și tern al ansamblului doctrinei platoniciene" (Beaujeu, *Introduction* la *Opuscules ...*, p. 49).

Scriitor celebru pentru „romanul" *Metamorphoses* (sau *Măgarul de aur*), Apuleius (n.? 125 – după 170), care „se flata", zice Beaujeu, socotindu-se *Philosophus Platonicus Madaurensis*, scria, așadar, un „manual" „mediocru", de luat în seamă numai ca mărturie, „una din cele mai prețioase mărturii ale platonismului mediu" (*ibidem*).

Platon presupunea trei principii ale lucrurilor: Zeul, materia nedeterminată și formele „care se cheamă ἰδέας" (V, 190). Apuleius, așadar, preia distincția tripartită, pusă în circulație de Plutarchos și reluată de Albinos.

Zeul „este incorporal, infinit, creator și artizan al tuturor lucrurilor, fericit și sursă a fericirii, perfect, fără vreo lipsă, dătător de existență pentru toate lucrurile". Materia, la rândul său, deși nici creată, nici distructibilă, nici foc sau apă sau pământ sau aer, „este prima dintre toate realitățile capabile să primească forme" (V, 191). Cât le privește,

'Ιδεαι, „adică formele tuturor lucrurilor" – *id est formas omnium,* sunt simple, eterne, incorporale şi modele, „alese de Zeu", pentru lucrurile prezente şi viitoare. „Toate cele ce se nasc au, ca în ceară, forma şi figura marcate prin amprenta acestor modele" (V, 192–193).

Prin urmare, există „două *ousiai,* pe care le numim esenţe – din care provin toate lucrurile şi lumea însăşi: una care nu este concepută decât de gândire, alta care cade sub simţuri". Cea dintâi, mereu în identitate cu sine, este lumea Zeului, de asemenea, a spiritului şi a formelor lucrurilor şi sufletului; cealaltă, născută şi pieritore, îşi are originea şi modelul în prima (VI, 193, 194).

Platonismul mediu, de la Plutarchos la Apuleius uneşte cele două modele: acela de până la *Republica VI* (ontologie) şi acela din *Timaios* (metafizic), dominant. Numai că articularea lor are oarecari suferinţe, afară de faptul că Zeul, în deosebire de Demiurgul platonic, capătă demnitate superioară celorlalte două principii. *Ideai,* doar, sunt *noemra – noemata.* Motivul avea să reapară în realisme medievale, de mai târziu, ca în acela anselmion, bunăoară.

4. Fenomen de tranziţie, medioplatonismul încă este, în mai mare măsură, în paradigmă *post* decât *neo.* Post-platonismul, în genere, deşi altceva decât platonismul originar, irepetabil, mai prelungeşte doctrinaristica şcolii. Altfel spus, încă se mai menţine la primul nivel al limbajului şi al construcţiei, acela centrat în *ideai – eide.* Incursiuni („scufundări") dincolo de acesta se fac, dar nu până la atingerea aporeticităţii. Speusippos, Xenocrates, martori ai ultimului avatar al platonismului, caută să pună în alţi termeni relaţia dintre *Ideai – eide, numere* şi *Unu.* Totuşi ei rămân încă în limitele ontologiei, chiar dacă ale acesteia în prag de criză, deci, de transfigurare metafizică.

Neo, în schimb, se întâmplă în orizont metafizic. În primul rând prin alegerea aporeticii ca punct de plecare şi metodă. De la Plotin la Proclos şi Damascius, aporetica Unului şi Multiplului din dialogul *Parmenides* este aceea care face din neoplatonism o filosofie platonică numai într-o ordine evenimenţială. Altfel, extrăgând aporetica Unului şi Multiplului dintr-un context doctrinar, aşa cum textul platonic însuşi impunea, o adoptam ca pe un program de tip formal.

Metafizica, este drept, nu se reduce la atât; dar pentru a răspunde la întrebarea: cum gândim necontradictoriu trecerea de la *Ființă* la *Existență* era necesară „experimentarea" modelului Unu – Multiplu. Dacă acesta a fost primul, fiind tare, crucial, înseamnă că așa trebuia să se întâmple. În orice caz, așa pornită metafizica, nu s-au produs fenomene de „respingere", ocolișuri, căderi.

Neoplatonismul grec este ultima relansare a gândirii antice care, astfel, își încheia istoria, tare. Dinspre o istoriografie în paradigmă evoluționist – biologistă, Grecia, după un timp auroral și altul de înflorire, sfârșea într-un timp de decadență. Școlile post-aristotelice (din epoca elenistică) erau făcute să ilustreze criza de disoluție. Dar de unde și până unde stoicismul, epicureismul și mai cu seamă scepticismul, întremător tocmai prin îndoială, erau fenomene crepusculare? Ori, mai târziu, neoplatonismele care, cel puțin în variantă plotiniană și în reconstrucție procleană, redau gândirii grecești strălucirea de odinioară.

Primul episod îl reprezintă *Școala din Alexandria,* cu *Ammonios Saccas* (m. ? 220), dascăl al lui Plotin, un înțelept în felul lui Socrate. N-a scris nimic, astfel încât ce s-a putut afla despre el a venit prin surse indirecte: Hieroeles, Nemesios. „Ammonios, maestrul lui Plotin, zicea că realitatea inteligibilă are un fel de puteri unificatoare față cu lucrurile receptive, care sunt coruptibile". Astfel se produce completa transformare a lucrului-subiect, care trece în altceva: „hrana în sânge, sângele în carne și în alte părți ale corpului" (Nemesios, *De natura hominis,* 3, 129).

Discipolul său, *Plotin din Licopolis* (205–270), întemeia cea de a *doua școală neoplatonică, la Roma,* poate, cea mai tare, chiar decât aceea de mai târziu, procleană, prin originalitatea învățământului. Era cel dintâi care, aplicându-se aporeticii Unului și Multiplului, construia un vast sistem menit să-i verifice operaționalitatea. După Aristotel, dar în altă modalitate, complementară totuși, Plotin este cel de al doilea mare metafizician în succesiune platonică, fără să fie, asemenea Stagiritului, un platonician de școală. Aceasta și pentru că își asumă aporetica platonică pe care o trece și prin aristotelism. De aceea, Hegel îl socotea, fie și în oarecare măsură, și un neoaristotelician (*Prelegeri de istorie a filosofiei, II,* p. 166).

Particulară metafizicii plotiniene este ideea Unului în trei ipostaze: Binele, Inteligența și Sufletul universal. Manifestări coextensive și coeterne ele sunt toate în Unu și ca Unu, precum și Unul este în toate, dar cu demnitate ontologică diferențiată, în funcție de faptul de a fi în nemijlocire sau nu în mișcarea procesivă (în Jos) – *proodos*. Astfel, dacă Binele este nemijlocit în identitate cu Unul și, în urmare, mai asemenea acestuia în ordinea perfecțiunii, Inteligența este secundă, ceea ce înseamnă că și deosebită. Unu ca Unu, în prima ipostază, în cea de a doua este ca dualitate, cu „subiectul gânditor" și „obiectul gândit" ca termeni polari (*Enneade,* V, 1, 9). O dualitate, pentru că în noua ipostază Unul se pune și se recunoaște ca o gândire care se gândește pe sine. Dar o dualitate în care subiectul este în identitate cu obiectul, pentru că, la limită, Unul este acela care se gândește pe sine. Tot una cu formele sau esențele, Inteligența se definește în raport cu acestea, asemenea „genului care cuprinde speciile întregului în raport cu părțile". Și încă, în urmare firească, de îndată ce inteligența este „totalitatea formelor", și „fiecare formă este inteligența" (*Enn.* V, 9, 6, 9, 8). Întreguri, însă individualizate, pentru că „fiecare individ are forma (*eidos)* sa în lumea inteligibilă", formele au valoare paradigmatică în raport cu lucrurile lumii. De aici și diversitatea acestora, formele, deci, stând ca principiu al individuației; ele, și nu *materia* în sine, lipsită de orice proprietate (*Enn. V, 7;* II, 4, 8). Individuația însă nu se întâmpla nemijlocit, ci prin intermediul Sufletului, care și constituie, ultima, cea de a treia ipostază, ceea ce înseamnă că este luat în sens ontologic. De altfel, Plotin și distinge între „Sufletul universal" și „sufletele individuale", acestea în orizont cosmologic-antropologic.

În funcție de Unu, ca divinitate, totuși, *materia* nu are regimul ipostazelor, fiind ca o „sleire" a principiului, prin „depărtare" de el (*Enn.* I, 8). Termen ultim, de limită, în mișcarea în jos (*proodos)* ea este și aceea în care se manifestă cu pregnanță tendința cealaltă, complementară, de conversiune (*anodos* sau *epistrophe).* Unul nu poate fi gândit ca o realitate „închisă" în sine; altminteri, n-ar mai exista nimic „ca pluralitate constituită de ființele născute din el". Or, este firesc „ca fiecare esență să producă încă ceva, să iveasă din sine

printr-o dezvoltare, asemenea seminței" (*Enn.* IV, 8, 6). Procesiunea este cenzurată de mișcarea inversă, de conversiune, ca instituire a superiorului, ca scop. Căci prin „transmiterea de sine în inferior", acela nu se pierde, ca printr-o aneantizare; dimpotrivă, capătă mai mult realitate, dezvăluindu-se creator. Determinându-se în sine, procesiv, nu se neagă, ci se afirmă. De aceea, procesiunea și conversiunea nu sunt mișcări succesive, ca într-un du-te-vino mecanic. Complementare, ele sunt și concomitente, cu specificația doar că mișcarea de conversiune este *logic* ulterioară celeilalte. Astfel, platonismul, cel puțin în acest motiv, este încă sugestiv (cum va fi fost, de-a lungul veacurilor, Joan Scotus Eriugena cu ideea „diviziunii naturii" – ființei) probă, pentru o metafizică a „treptelor de existență" cu universaliile, ca mediatori între ființa în sine (Unul) și ființa determinantă (Multiplu).

Discipol și editor al lui Plotin, *Porphyrios din Tyr,* un pic taumaturg, „păgân fervent și eclectic", mai înainte de a-l întâlni pe cel ce urma să-i fie învățător, scrisese o *Filosofie a oracolelor* în care trata despre zei, demoni și eroi (Trouillard, *Le Neoplatonisme,* în *Histoire de la philosophie,* I, p. 905). Mai scrie *Peștera Nimfelor din Odiseea,* în manieră alegorizantă. Umedă și umbroasă, grota simboliza lumea sensibilă, dar în măsura în care trimitea la o „substanță inaccesibilă simțurilor, solidă și fermă" numea inteligibilul (*Peștera ..., 9, 10).*

Ceea ce însă l-a făcut memorabil a fost *Eisagoghe,* adică *Introducerea* la tratatul aristotelic despre *Categorii.* Adresată discipolului său Chrysaoros, începe cu o nedumerire moștenită de la Platon, de la Aristotel: „cu privire la genuri și specii, chestiunea dacă sunt ceva real sau se întemeiază numai pe reprezentările noastre, și dacă fiind ceva real, ele sunt corporale sau necorporale, în sfârșit, dacă ele se întâlnesc separate în sine sau în și la ceea ce e sensibil, eu nu voi vorbi despre aceasta, deoarece o astfel de cercetare merge foarte adânc și cere o expunere mai largă decât poate fi făcută aici" (1 a 1).

Tradusă în latină mai întâi de Victorinus, apoi de Boetius, *Introducerea* porphyriană avea să determine, prin această istorică nedumerire (aporetică) marea „cartă a universaliilor" medievală.

Discipolul lui Porphyrios, *Iamblikhos din Chalcis* (250/245 – ? 325), deschidea la rândul său o *școală la Apameea* cu un învățământ intens

pythagoreizant. Unul, zeu unic, „anterior primului zeu și rege, imobil în solitudinea unității sale", produce monadă (născută din Unul – μονάς ἐκ τοῦ ἑνός), principiu al inteligibilelor și substanțialității multiplelor (*de mysteriis*, VIII).

Școlii siriace a lui Iamblikhos îi urmează aceea din *Pergam* a lui Hedesios (care îi fusese discipol aceluia), Maximos, Eusebios din Mind. Se alătură și Julian (Apostatul), împărat din 361 până în 363 și S. Salustius Secundus. „Caracteristicile școlii sunt: 1. Puternică reducere a componentei metafizico-speculative. 2. În replică, accentuarea tot mai puternică a componentei religioase-mistice-teurgice... 3. Aproape total dezinteres față de opera lui Platon și Aristotel" (Reale, *Storia...*, IV, p. 653).

În sfârșit, ultima și cea mai persistentă și tare este Școala din Atena, cu o istorie care vine din medioplatonism. Dacă nu întemeietorul, predecesor este *Plutarchos din Atena* (m. 431/432), urmat de *Syrianos* (scolarh până în 438), care trecea drept „cel mai bun interpret al lui Platon", „modelul filosofilor", „vicarul sfinților", în ochii lui Proclos, cel puțin, urmașul său, care, peste toate acestea, declara că îi datorează întreaga sa învățătură.

Probabil organizarea școlii: în primii doi ani se studiau tratatele aristotelice (în special cele de logică), propedeutice, ca acestora să le urmeze: comentariile la Platon. Începeau cu dialogul despre cunoașterea de sine, *Alkibiades I* și continuau cu cartea a X-a a *Legilor*, cu *Phaidon*, cu *Philebos*, cu *Republica* și *Timaios*. *Parmenides* era de încoronare, îi va fi aparținut. La fel și deschiderea către aporetica Unului și Multiplului din *Parmenides*. Era, de altfel, glorificat pentru „a fi descoperit principiul de interpretare la *Parmenides*" (Trouillard, *op. cit.*, p. 912).

Tot ce se poate, Syrianos îl va fi inițiat pe Proclos „în toate adevărurile divine, a delimitat mai exact modalitatea nedeterminată de a cerceta pe cei mai vechi, a făcut distincții mai precis gândite în amestecul dezordonat al diferitelor ordine și (îl) va fi sfătuit să fie fixată și urmată exact diferențierea determinațiilor" (*Theologia Platonică*, I, 10, 21–22). Dar marele filosof al școlii este totuși *Proclos din Xanthos*, în Lycia (412–485). Comentator subtil al lui Platon, s-a aplecat memorabil asupra multor dialoguri: *Alkibiades I*, *Cratylos*,

Phaidon, Phaidros, Republica, Parmenides, Theaitetos, Timaios şi a întocmit expuneri doctrinare: *Theologia Platonica, Elementatio Theologica, De decem dubitationibus circa providentiam, De providentia et fato, De malorum subsistentia* ş.a.

Înălţată „cu încuviinţarea zeilor", filosofia procleană urma să dezvăluie „intelectul ascuns" precum şi „adevărul ce are partea sa în interiorul a ceea ce există". Nu poţi să înţelegi ceva despre cele ascunse fără să primeşti lumina „prin bunăvoinţa zeilor". Prin ea, sufletul nostru în partea sa intelectuală, este condus „până la vatra lui Platon". „Odată ajunşi acolo, vom primi întregul adevăr cu privire la zei" (*Theol. Plat.* I, 1). Cel ce se pregăteşte pentru actul filosofic trebuie mai întâi „să fie împodobit cu virtuţile moralităţii", apoi să fie exersat în logică, deprinzând abilitatea dialecticii, „cunoaştere a genurilor divine şi a adevărurilor pe care le conţin"; în fine, să nu fie ignorant în ştiinţele naturii şi inabil „în privinţa diferitelor căi ale cunoaşterii" (*Ibidem, I, 2).*

Toate acestea sunt preliminare la metafizică, tot una cu teologia, dacă zeii sunt tot ceea ce este, prin faţă, mai întâi. Zeii: „principiile prime şi autarhic supreme, iar ştiinţa lor, teologie" (I, 3). Deasupra tuturor stă Unul ce revine tot metafizicii ca teologie (teologiei ca metafizică), singura în măsură să distingă „lumina sa incognoscibilă" (I, 4). Aceasta urmând calea dialecticii învăţată de la Platon cu Unul şi Multiplul ca termeni de organizare. Primele şase propoziţii ale *Elementelor de teologie* reamintesc, de altminteri, de aporetica din *Parmenides.*

Prop.1. „Orice multiplicitate participă la Unu într-un fel anume". (Dacă n-ar participa, nici întregul nu va fi unu, nici fiecare din multiple: „din contră, fiecare din acelea va fi pluralitate, şi aceasta la nesfârşit, şi fiecare din aceste nesfârşituri va fi la rândul său o pluralitate infinită. Prin urmare, ceea ce, de nici un fel, nu participă la nici un Unu, nici prin el însuşi ca întreg, nici prin fiecare din acelea ce sunt în el, va fi infinit sub toate aspectele şi în tot ceea ce este".

Fiecare dintre multiple va fi ori Unul ori non-Unul. Dacă este non-unul, va fi sau mai multe, sau nimic. „Dacă fiecare nu este nimic, compusul care este aceste fiecare va fi, de asemenea, nimic; şi dacă fiecare este mai – multe, fiecare este făcut din infinite la

infinite. Ceea ce este imposibil; aşadar, nu este ceva care să fie făcut din infinite la infinit, şi este imposibil de a compune ceva pornind de la nimic. Deci orice pluralitate participă într-un fel anume la Unu" (*Element. Theol.*, pr. I).

„Raţionamentul este prin absurd", negaţia a ceea ce este de demonstrat conducând la o contradicţie. „Sinuos", raţionamentul ar fi următorul: primul timp, *a nu participa la Unul,* presupune *a fi o pluralitate infinită.* În al doilea, „non-unul" este „mai multe sau nimic"? Argumentaţia, zice în continuare Annick Charles-Saget, „urmează două direcţii deschise prin alternativă care conduc amândouă la consecinţe inacceptabile".

Prima: *dacă partea este cu multiplicitate fără Unu, ea este făcută dintr-o infinitate de infinituri; ceea ce este imposibil.* Ea se sprijină pe două axiome: 1. „ceea ce este un întreg este mai mult decât fiecare" (transpunerea axiomei 5 din *Elementele I* lui Euclid: „întregul este mai mare decât partea"; 2. „ceea ce este mai mult decât infinitul nu este" (cf. A. Charles – Saget, *op. cit.*, p. 212–213).

Prop. 2: „Tot ceea ce participă la Unu este totodată *unu* şi *non unu.* Dacă participantul nu este unul pur – αὐτοέν fiindcă, pentru a participa la unu trebuie să fie altul decât unul, participarea sa consistă în privirea unităţii ca modificare şi în fiinţa subiectului procesului de unificare. Dacă participantul nu este nimic altceva decât unul, el este numai unu şi nu va paraticipa la unul, dar va fi unul pur. Dacă, din contră, este o determinaţie distinctă de unul, începând să fie unu, participă la unul, devine unu şi nu este mai mult unul riguros unu. Dar ceea ce este, totodată unu şi participant la unul şi care din această cauză posedă în sine non-unu, este atât unu cât şi non-unu, fiind o determinaţie distinctă de Unul. Prin excesul prin care se dă este non unu, dar prin modificările primite este unu – ᾧ μὲν ἐπλεόνασεν, οὐκ ἔν ᾧ δὲ πέπονθεν ἐν. Deci ceea ce participă la unul este atât unu cât şi non unu". *Element* ... pr.2).

Prop. 3. Tot ceea ce devine unu, devine participând la unul.

Prop. 4. Întregul unificat este altceva decât *Unul* însuşi.

Prop. 5. Orice multiplicitate este după *Unul.*

Prop. 6. Orice multiplicitate este compusă din henade (unităţi).

„Primele șase propoziții determinau ierarhia dependenței între pluralități și Unul, dar prin mijlocirea participației. Propozițiile de la 7 la 14 constituie o nouă grupă pe care Dodds o pune sub titlul: *Despre cauze.* Ordinea, deci, este inversă: nu se urcă de la multiplu la Unu cât se merge de la un termen la derivatele sale. Acestei diversiuni îi corespunde un nou termen: τὸ παρακτικόν, ceea ce produce. Acest termen este suportul unei noi ierarhii, dacă este adevărat că «tot ceea ce produce este superior celor ce sunt produse»" (A. Charles – Saget, *op. cit.*, p. 225). Dacă agentul transferă asupra celuilalt termen, determinat, generat, din substanța lui, deopotrivă, transmite și din puterea conformă substanței sale. Prin aceasta nu slăbește, fiindcă „puterea creatoare rămâne în el" (Prop. 7).

Într-un fel, sistemul din *Elementatio Theologica, more geometrico (*după modelul *Elementelor* lui Euclid), cu axiomatica sa (primele șase propoziții), dă seamă de însuși sistemul Întregului, construit ierarhic. Aceasta înseamnă că Unul presupune pluralitatea henadelor ca mai departe să se treacă la pluralitatea compuselor. Henadele, prin urmare, cam ca *Ideai* platonice mijlocesc în această ontologie henologică între Unul și Multiple.

Aceeași deschidere către ontologia de tip henologic, și la *Damascios* (n. între 480 – 490 – m după 533), scolarh, ultimul începând cu 520. După închiderea școlii de către Justinian, pleca în Orient, la curtea regelui Chosroes al Persiei, de unde trecea în Egipt. Apoi, urma i s-a pierdut. Ultimul dascăl al celei mai mari școli de filosofie greacă ieșea din lume simbolic parcă pentru felul în care Grecia filosofică însăși se va fi ocultat. Ea dispărea ca sămânța care, pentru a rodi, piere.

Damascios, în tradiția școlii, a scris comentarii la *Philebos,* probabil și la *Phaidon,* la *Parmenides,* dialogul de încoronare în Școala din Atena. *Alkibiades* era de intrare, fiind comparat cu Propyleele, pe când *Parmenides* trecea drept ἀδυτος/ον, altarul (ceea ce este inaccesibil profanilor) templului (Olimpiodoros, *Commentary on the First Alkibiades of Plato,* 10.18 – 11.6). De aici și interesul constant pentru el. Proclos însuși îl comentase, iar ceva mai înainte și din altă școală Porphyrios (vd. *Commentario al «Parmenide» di Platone, a cura di Pierre Hadot).*

Poate că, atâta cât îl priveşte pe Damascius, chiar tratatul *Aporii şi soluţii privitoare la primele principii* ('Απορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν ἀρχῶν / Dubitationes et solutiones de primiis principiis) era „un comentariu la dialogul *Parmenides*... " *(Trouillard, op.cit.,* p. 929).

Rezervat faţă de Plotin polemic faţă cu Proclos, Damascius, în continuare în proiectul platonic nu se opunea acelora sau nu, se dezlega de ei, el construind doar o ipoteză compementară. Procedând catafatic şi apofatic, Plotin şi Proclos se opreau la Unul originar. Damascios, intens apofatizant, gândea marea trecere către dincolo-de-Unu, adică la un Inefabil, singurul, absolut, fiind *autarkestaton,* perfect, fără să-i lipsească ceva, liber de orice determinare. Despre acesta, mintea noastră nu dispune decât de „opinii" ca „ficţiuni": „nu au obiect decât în noi şi în noi înaintează în vid" (*Aporii*... R.12).

Cu desfiinţarea Şcolii din Atena, neoplatonismul grec, post-antic, nu-şi încheie periplul, dar se mută în Orient în cetatea Alexandriei. Dacă nu cu *Hypatia* (n. aprox. 370–415), cu *Synesios din Cyrene,* viitorul episcop şi mitropolit al Pentapolei, cu *Eneas din Gaza* (sec. V–VI), *Nemesios* episcop de Emesa, cel ce a scris *De natura hominis,* se face trecerea spre creştinism şi jonciunea cu el.

5. În anul 529 era desfiinţată Şcoala neoplatoniciană din Atena, după câte se pare nu pentru filosofia ei, ci întrucât deja din timpul scolarhatului lui Proclos ea începuse să fie organizată şi să funcţioneze eclesial. *Imnele* lui Proclos erau incluse în ritual.

Neoplatonismul proclean, ce-i drept, era împins tot mai mult către o „dogmatică" a şcolii. Din acest punct de vedere putea să intre şi, probabil, că a şi intrat în opoziţie agresivă cu teologia creştină. Nu la fel se va fi raportat însă ca *filosofie* la *filosofia* din interiorul creştinismului „răsăritean", bizantin, ca şi a celui „apusean" structurată platonic – neoplatonic.

Aceasta însă nu prin simpla translare a platonismului şi neoplatonismului. Ca alte filosofii greceşti, aducerea lor în orizont creştin se supune regulilor de tip stromateic, zicând astfel după *Stromatele (Covoarele)* lui Clement din Alexandria. Filosofiile greceşti, ca într-un covor, erau doar „băteala", „urzeala", adică proiectul structurant, fiind asigurată de teologia creştină. Aşa stând lucrurile,

Platon al tradiției trecea în „Plato Christianus", despre care scria Endre von Ivanka (*Plato Christianus. La reception critique du platonisme chez les Perès de l'Eglise).*

Asimilarea și reconstrucția filosofică încep cu Sf. Justin (sec. II) și Origene (sec. III). Dumnezeu, în tratatul origenian *Despre principii (Peri archon),* I, 6, este „definit" cam asemenea Frumosului ca *Idéa* din *Symposion* 211 a platonic: „nu trebuie să ni-l închipuim pe Dumnezeu ca și cum ar fi o ființă trupească ori ca și cum ar locui într-un corp oarecare, ci ca pe o ființă cugetătoare simplă, căreia nu i se mai poate adăuga absolut nimic și aceasta pentru că nu putem crede că ar exista în el ceva «mai mult» sau ceva «mai puțin», ci fiind în Sine ca un fel de monadă absolută sau, ca să zicem așa, o unitate în sine, o rațiune absolută, care e izvorul oricărei ființe cugetătoare, însăși rațiunea de a fi a lumii întregi".

Neoplatonismul creștin se afirmă ceva mai târziu, cu Augustin, cu Ps. Dionisie Areopagitul. O bună bucată de vreme, după Ioan Scotus Eriugena (?810 – ?877), și el un neoplatonician, dar în modelul *Timaios,* Platon nu mai este citit. După fragmentele din *Timaios* traduse în latină de neoplatonicul Chalcidius, abia la începutul secolului al XIII-lea Enrico Aristippo di Catania repune în circulație dialogurile *Menon* și *Phaidon.* Ceva mai târziu, emigrantul din Bizanț, Manuel Chrysolaros începe să traducă *Republica,* Leonardo Bruni (1370/4 – 1444) *Phaidon, Gorgias, Phaidros, Apologia, Criton, Scrisorile* și, în parte, *Symposion.*

Totuși, chiar dacă reintrat târziu în cultura latină, platonismul fusese într-atâta asimilat, încât se gândea platonic, parcă, în mod natural. Cel puțin în celebra „ceartă a universaliilor", platonismul este acela care face „jocurile", dacă „programul" ei descindea din acela platonic, centrat cum era, în problema raportului dintre universalii și individuale, dintre unu și multiple. Astfel, metafizica însăși devenea posibilă. Căci Ființa ca Dumnezeu, metafizicii îi rămânea să dea seamă de capacitatea minții noastre de a gândi trecerea de la în sine la determinat, de la unu la multiple.

Gândind platonic în spațiu creștin de când (re)descoperă *scripturar* platonismul, „medievalii" determină o reînnoire. Deja, cu Bruni, el intră, după prerenașterea medievală, într-un timp al Renașterii.

Figurile dominante sunt *Georgios Gemistos Plethon* (1355/1360–1452), scolarhul de la Mistra în Peloponez şi *Marsilio Ficino* (1433–1499), cel care îl traducea pe Platon, dar şi pe Plotin, şi întemeia Academia platonică din Florenţa. Plethon făcuse din şcoala de la Mistra o replică bizantină a Academiei clasice. Mai puţin o metafizică neoplatonismul în noua şcoală trebuia să fie reformator în ordine politică şi morală. Plethon chiar scria o carte despre *Legi (Nomoi)* care nu prelua doar titlul dialogului platonic, dar, în principiu, şi intenţia, fără a fi, totuşi, mimetică. Timpurile erau altele, deci şi programele politice. Ceea ce este de reţinut este faptul că platonismul reînnoit sau adaptat era adus să răspundă unor interogaţii ale vremii în vederea unor soluţii, fie şi utopice. Martor al decadenţei Bizanţului, Plethon căuta salvarea în reformarea platoniciană a vieţii. „Prea puţin critic, prea puţin istoric", nedistingând „suficient aportul generaţiilor succesive", totuşi, platonismul de la Mistra este în felul său un argument tare pentru deschiderea şi polivalenţa perpetue ale platonismului (Masai, *Plethon et le platonisme de Mistra,* p. 166).

Tot asemenea, dacă nu în şi mai mare măsură, poate fi perceput şi platonismul florentin, nu numai filosofic, dar şi cu difuziune în plastică, în poezie.

Instaurator platonicarum disciplinarum şi *columen academiae,* cum avea să i se spună, Marsilio Ficino, la început, într-un mic tratat *de ideis,* era împotriva concilierii aristotelismului şi platonismului. El se ataşa de platonism de tânăr: încă „de pe când împlineam douăzeci şi trei de ani" pornea la studierea „doctrinei platonice" (*Epist.* XI, p. 926). Încurajat de Cosimo dei Medici, începe să-l traducă pe Platon, pe Plotin şi întemeiază „Academia sa de la Careggi, ca într-un templu al meditaţiei" (Della Torre, *Storia...,* p. 538). „Numele de Academie, dat unei case particulare, ne pare curios astăzi, când ne-am deprins să-l dăm numai unor instituţii de cultură, cu caracter public... Pe atunci însă o asemenea întrebuinţare a cuvântului rămânea pentru umanişti, în tradiţia clasică" (P.P. Negulescu, *Filosofia Renaşterii,* p. 169–170).

Mai mult decât atâta, Ficino scrie câteva cărţi în care îşi expune propriile vederi, în spiritul şi în logica unui alt neoplatonism creştin. *De christiana religione, Theologia platonica, De imortalitate videlicet animorum, De aeterna felicitate, Sopra lo amore o ver Convito di*

Platone îl individualizează în peisajul Renașterii, cam asemenea celui tradițional, tot platonizant. „Replica" sa, stilistic, aduce aminte de neoplatonismul proclean, și acesta o filosofie ca teologie. De altfel, filosofia lui Platon, lui Ficino îi părea a fi fost „o religie inițiatică" (Namer, *La philosophie italienne,* p. 41).

Punct de vedere discutabil, dar altceva este de luat în seamă. Anume, deschis oricărei lecturi și valorizări, platonismul aproape că se identificase cu filosofia însăși.

Nu era și nu avea să fie, spre binele său și al filosofiei în genere. În secolele următoare, se deschid și alte căi, se înaintează adesea parcă în răspăr față cu platonismul, iarăși chiar și în beneficiul său. Dar depărtarea nu este și dezlegare. Și aceasta, probabil că, niciând.

BIBLIOGRAFIE

A.

Platonis Opera, ed. J.Burnet, 5 vol. Oxonii – 1900–1907; Platon, *Oeuvres complètes.* Texte établi et traduit, Paris, Societé d'édition „Les Belles Lettres, 14 t – 27 vol., 1920 sqq.; *Oeuvres complètes,* traduction nouvelles et notes par Léon Robin, Paris, Gallimard, 2 vol., 1950; *Opere,* tr. rom., Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 7 vol., 1974 – 1993; Platone, *Tutti gli scritti.* A cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000; *Critone.* Saggio introduttivo, traduzione, note e apparatti di Giovanni Reale, Bompiani 2000; *Menone,* Traduzione e Introduzione di Francesco Adorno, Laterza, 1997; *Simposio.* Introduzione. Traduzione di Giovanni Reale, Mondadori, 2001; *Fedro, ibid.,* 1998; *La Republica,* Traduzione di Franco Sartori. Introduzione di Mario Vegetti, Laterza, 1999. *Teeteto.* Traduzione di Manero Velgimigli. Introduzione di Mario Ioppolo, Laterza, 1999; *Parmenide.* Traduzione di Giuseppe Cambiano. Introduzione di Francesco Fronterotta, Laterza, 1998; *Plato's Parmenide,* R.E. Allen, translation and analysis Blackwell, Oxford, 1983; *Filebo.* Introduzione, traduzione di Maurizio Migliori, Bompiani, 2000; *Politico.* Traduzione e Introduzione di Paolo Accatino, Laterza, 1997.

B.

• Albinos, *Didaskalikes* (Epitomé), ed. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1945;

• Alexandri Aphrodisiensis *in Aristotelis Metaphysica Commentarii,* editit M. Hayduck, 1891 (1956) în col. *Commentaria in Aristotelem Graeca* (C.A.G.I).

• Apuleius (Apulée), *Opuscules philosophiques et Fragments,* ed. Jean Beaujeau, Paris, Les Belles Lettres, 1973;

• Aristotel, *Metaphysica,* ed. Jaeger, Oxford, 1985; *Metafisica.* Saggio introduttiva, testo greca con traduzione a curra di Giovani Reale, I–III, Milano, Vita e Pensiero, 1995; *Metafizica A – E,* traducere românească de Gh. Vlăduțescu, Paideia, 1998;

• Augustin, *Confesiuni,* traducere românească N.I. Barbu, Ed. Institutului Biblic..., București, 1985;

• Aulus Gellius, *Nopțile atice,* traducere românească de David Popescu, Ed. Academiei, 1965;

• Damascius, *Dubitationes et solutiones de primis principiis. In Platonis Parmenidem,* ed. C.A. Ruelle, 2 vol., Paris, 1889 (1966). *Des premiers principes.* Introduction, notes et traductiones par Marie-Claire Galperine, Paris, Verdier, 1987;

• Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* traducere românească de C.I. Balmuș, Studiu introductiv de Aram M. Frenkian, Ed. Academiei, 1963;

• Iamblichos, *Protrepticus,* ed. Pistelli, Lipsiae 1888 (1967); *Protreptique,* Ed. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1989; *Les mystères d'Egypte,* ed. Ed. Des Places, Les Belles Lettres, 1989;

• W. Marg, *Timaeus Locri de natura mundi et animae,* Brill – Leiden, 1977;

• Numenios, *Fragments,* Ed. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

• Parmenides, *Testimonianze et frammenti,* Ed. M. Untersteiner, Firenze, 1958, 1967; *Le Poème de Parmenide,* text grec, tr. fr. engl. Denis O Brien, Paul Fere, în *Etudes sur Parmenide,* ed. Pierre Aubenque, Paris, J. Vrin, 1987;

• Plotin, *Enneades,* ed. Émile Bréhier, 6 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1924–1938 (1954–1963, 1989–1993); *Enneadi,* ed. R. Radice, Mondadori, 2000.

• Porphyrios, *Isagoge et In Aristotelis Categorias commentarium,* ed. A. Busse, 1887 (1957), în C.A.G. IV, 1; *Peștera nimfelor în „Odiseea" lui Homer,* traducere românească în anexă la F. Buffière, *Miturile lui Homer,* Univers, 1987.

• Proclos, *Elements de théologie,* ed. J. Trouillard, Paris, Aubier, 1965; *Théologie platonicienne I – V,* ed. H.D. Saffrey – L. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968–1987; *Commentarium in Platonis Parmenidem* în *Opera inedita, III,* ed. Cousin, 1864 (1962).

• *Plutarch, Vieţi paralele, I–V,* traducere rom. de N. I. Barbu, Ed. Ştiinţifică, 1960–1971; *De E apud Delphos,* ed. R. Flacelière, în *Oeuvres morales VI,* Paris, C.U.F., 1974.

• Sextus Empiricus, *Schiţe pyrrhoniene (P.H.), Contra învăţaţilor (Adv. math.),* tr. rom. de Aram M. Frenkian, *Opere filosofice, I,* Ed. Academiei, 1965; *Opera I – IV,* ed. Mutschman, Lipsiae, 1912–1954.

• Speusippos, *Frammenti.* Edizione, traduzione et commento, ed. M. Isnardi – Parente, Napoli, 1980.

• Theophrast, *Metafizica,* tr. rom. Irina Ilie, studiu introductiv şi note de Gh. Vlăduţescu, Paideia, 1998.

• Xenocrates, *Frammenti,* edizione, traduzione et commento, ed. Isnardi Parente, Napoli, 1982.

• Xenofon, *Amintiri despre Socrate (Memorab.),* tr.rom. de St. Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, 1925.

C.

• A. Bailly, *Dictionnaire grec – français,* ed. I, Paris, 1894 (edition révue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 1963).

• E. Des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon,* Paris, Les Belles Lettres, 1964.

• Anthony Flew, *Dictionar de filosofie şi logică, tr.* rom. Humanitas, 1996.

• Paul Foulquié, Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique,* Paris, P.U.F., 1962.

• G. Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti,* Paideia, 2001.

D.

• Daniel Babut, *Plutarque et le stoicisme,* Paris, P.U.F., 1969.

• John Boardman, *Grecii de peste mări,* tr. rom., Bucureşti, Meridiane, 1986.

• Jean Beaufret, *Lecţii de filosofie, I, II,* tr. rom., Timişoara, 1999.

• Victor Brochard, *Les sceptiques grecs,* Paris, J. Vrin, 1932.

• Luc Brisson, *La question du statut de „Parm." 155e – 157 b5 dans la seconde partie du „Parmenide", în Recherches sur la tradition platonicienne,* Paris, Vrin, 1977.

• Jean Brun, *Socrate,* Paris, 1994; *L'Académie* în *Histoire de la philosophie I,* Paris, Gallimard, 1969.]

John 1umct, *Greek Philosophy I,* London, Mac Milan, 1914.

Annick Charles-Saget, *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclos,* Paris, Les Delles Lettres, 1982.

Guido Calogero, *Studi sull'Eleatismo,* Roma, Bardi, 1932 (1977).

H. Chemiss, *The Ridle of the Early Academy,* Berkeley and Los Angeles, 1945 (1962); *Aristotele's Criticism of Plato and the Academy,* New York, 1962.

Larbros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne,* Bruxelles, de Baeck, 1992.

Jacques Derida, *Khora,* tr. rom., Craiova, Scrisul Românesc, 1998.

Auguste Diès, *Autour de Platon, I – II,* Paris, 1eauclwsnc, 1927; *Notice* la *Parmenide, Théetète, Le Sophiste* în *Oeuvres...,* t. VIII (1-3), Les Belles Lettres, 1950.

Aram M. Frenkian, *La methode hippocratique dans le „Phèdre" de Platon,* Bucarest, Imprimerie Nationale, 1941; *Les origines de la théologie negative de Parmenide à Plotin,* în "Revista clasidi", XV/1943 (şi în *Scrieri filosofice,* Ed. Ararat, 1998).

P. Reg. Garrigou - Legrange, *Le Réalisme du principe de finalité,* Paris, Desclée de Brouwer, 1932.

W.K.C. Guthrie, *Istoria filosofiei greceşti,* tr. rom., Bucureşti, Universitas, 1999.

G.W.F. Hegel, *Studii filosofice,* tr. rom. D.D. Roşea, Ed. Academiei, 1967, *Prelegeri de istorie a filosofiei, I, II,* tr. rom. D.D. Roşca, Ed. Academiei, 1963, 1964.

M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii,* tr. rom. E.P., 1988.

\ emtr l-ltisenblrg, *Paşi peste graniţă,* tr. rom., E.P., 1967.

R.G. l-loerbcr, *Plato'Lahes,* in "Ciassieal Philology", XIII, 1968.

Ath. Joja, *Doctrina universalului la Platon,* în *Studii de logică, II,* Ed. Academiei, 1966.

l-lenry Joly, *Le renmversement platonique,* Paris, J. Vrin, 1974.

H. Kriimer, *Platone e i fondamenti della metafisica,* tr.it., Ivlilano, 1982.

Th. A. Martin, *Etudes sur „Timée",* tr. fr., II, Paris, 1941.

François Massai, *Plethon et le platonisme de Mistra,* Paris, 1956.

C. iazzarelli, *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frommenti del medioplatonica Eudoro di Alessandria,* „Rivista di Filosofa Neoscolastica", 78/1985.

* E. Moutsopoulos, *Structure, présence et fonctione du kairos chez Proclus,* Académie d'Athenès, 2003.

* Emile Namer, *La philosophie italienne,* Paris, Seghers, 1970.

* P.P. Negulescu, *Filosofia Renaşterii,* Bucureşti, Ed. Eminescu, 1986.

* S. Petrement, *Eseu asupra dualismului platonician,* tr. rom., Bucureşti, Symposion, 1996.

* Mihaela Pop, *Frumosul platonian, între ontologie şi estetic,* Bucureşti, Printech, 2000.

* Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica,* I–V, Milano, Vita e Pensiero 1996; *Per una nuva interpretazione di Platone,* Milano, Vita e Pensiero, 1997; *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta,* Rizzoli, 1998.

* A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matiere dans la philosophie grecque,* Paris, 1906.

* Leon Robin, *La théorie platonicenne des Idées et des Nombres d'après Aristote,* Paris, 1908; *La pensée grecque,* Paris, 1934; *Platon,* Paris, 1935; *Les rapports de l'Etre et de la connaissance d'après Platon,* Paris, 1957.

* Paul Schorey, *What Plato Said,* The University of Chicago Press, 1965.

* P.M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque,* Paris, Alcan, 1934; *L'oeuvre de Platon,* Paris, Vrin, 1971.

* Emanuele Severino, *La filosofia antica,* Milano, Rizzoli, 1995.

* Jean Trouillard, *Le neoplatonisme* în *Histoire de la philosophie* I, Paris, 1969.

* Jean Wahl, *Platon* în *Histoire de la philosophie I,* Paris, 1969; *Etudes sur le „Parmenide" de Platon,* Paris, 1952.

RÉSUMÉ

Ontologie et métaphysique chez les Grecs. Platon

La chronologie a des lois et des utilités indiscutables. Pourquoi serait-elle contestée où, au moins, minimalisée ? Sa mauvaise réputation dans l'herméneutique moderne ne vient pas de faiblesses genuines mais de la hypertrophier dans l'explication. Qu'elle y participe, il n'y a pas doute, mais lorsqu'elle s'impose avec sa logique et sont style c'est beacoup plus pour soi. D'ici, sa misère. Lorsqu' elle s'est accompagnée de l'évolutionnisme, elle s'est de définitivement compromise.

Et pourtant, le fait de mettre en série temporelle des livres d'un auteur est necessaire pour la reconstitution du tracé du devenir intérieur avec ses rythmes et ses tonalités. Parfois une unité temporelle indique un renversement, une coupure, quelquefois, une chute. L'année 1637, quand apparaît le *Discours sur la méthode* et 1641, l'année des *Méditations métaphysiques* indique une succession avec la relevance doctrinaire. *Le Discours...* était propédeutique, il était sur la voie vers *(met' hodos),* alors que les *Méditations* semblent être comme le chemin parcouru ; pour ainsi dire, avec Marcel Granet, la méthode est comme le chemin après l'avoir parcouru.

Dans l'établissement du kantisme (je ne dis pas *l'évolution* parce que « l'étape précritique » la préparait l'autre, de couronnement), 1781 apportait la grande lumière.

L'année 347, de la mort de Platon et de l'abandon par Aristote de l'Académie, il a du sens pour délimiter, dans le devenir intellectuel,

un platonisme d'école et un platonisme aporétique, c'est-à-dire programmatique pour le développement ultérieur de la philosophie, d'abord de l'aristotélisme.

Mais, dans la quelle mesure la chronologie rend-elle compte dans le monde de la philosophie platonicienne ?

Les anciens, un peu méfiants face à l'utilité de l'acte où sceptiques, soit en petite mesure, face aux pratiques historialisantes – historicisantes, préféraient prendre les dialogues dans les réseaux desquels les raisons (comme dans la classification Thrasylle) restent encore obscures. C'était une voie vers le platonisme. L'autre avait être celle de l'évolutionniste – chronologiste, avec grands risques d'inadéquation, mais seulement en cas d'absolutisation. Bref, le schème était le suivant : un platonisme socratique (de jeunesse), l'autre, de maturité et le dernier de vieillesse.

Sans doute, la vie humaine, en simple élémentarité, étant le mouvement de la conscience dans son exercice culturel, elle en est de même. Qui pourrait nier le devenir dans cet ordre ?

C'est une banalité, il est vrai, de dire que Platon pensait d'une certaine manière vers ses 20 ans, quand, « on dit » qu'il a rencontré Socrate et toutautrement à la maturité (Diogène Laerce, III, 6). Vers ses 20 ans, non seulement grâce à l'âge, mais puisqu'il n'exerçait pas en philosophie, en plus il n'avait pas la nécessaire préparation culturelle pour ça, il ne pouvait pas être que socratique. Ce que signifie que, semblable à son maître, il éthicisait et-encore, plus important dans la manière maïeutique. C'est-à-dire, il exerçait dans l'esprit de la méthode socratique *(logos sokraticos),* ce qui était son mode de penser.

Ainsi, Socrate n'accordait pas « une existence séparée aux universaux» et Platon ne l'a pas fait non plus (Aristote, *La Métaphysique,* M4, 1078 b 30). Mais soit ainsi, l'orientation intentionnelle vers les universaux c'était plus importante, c'étant de principe, à la différence de la « séparation », événimentiel – doctrinaire, de l'enseignement socratique. Socrate « dont les leçons

portaient exclusivement sur la nature des choses morales, et nullement sur la nature entière », avait pourtant, dans ce domaine, cherché l'universel et fixé, le premier, la pensée sur les définitions. Platon suivit son enseignement, mais il fut amené à penser que cet universel « devait exister dans ses réalités d'un autre ordre que les êtres sensibles » (*Metaph.* A.6, 987b 1–6).

Il est claire que Socrate ne séparait pas les universaux, comme Platon plus tard, quoique seulement hypothétiquement (dans la modalité fictionaliste : *als ob* : les choses se trouveraient ainsi), mais il distinguait entre « les sensibles » et « les intelligibles » sans cette distinction la légitimation d'une philosophie critique de la conscience n'était pas possible. De l'hypothèse de la séparation il n'avait pas besoin, à la rigueur elle parait être supposée seulement dans la perspective méthodique. Pour être en mesure de prendre compte par la conscience directement, il fallait passer dans le premier rang l'ontologie entre les parenthèses. Le sens de son agnosticisme réside précisément dans ce mouvement. Puisque, le monde « recouvert », la conscience passait se chercher sans médiation et ainsi elle donne compte de la possibilité et de la modalité (*si* et *comme* existent-ils) d'être de la philosophie comme théorie *(theôria)* de l'être. Après quelques expériences, pas si nombreuses que diverses, ce que détermine Socrate à parler de la folie pleine de sagesse des philosophes, l'examen critique était nécessaire pour des reconstructions qui, par leurs logique et style étaient faites pour répondre à la question d'existence, surtout à celle de la modalité, peut-être, la plus importante. Le socratisme dans la formation de Platon tient, en premier rang, par cet exercice critique absolument nécessaire pour l'institution ontologique, celle-ci comme moyen pour la deuxième métaphysique, qui est le but.

Pour cela, « la doctrine des idées », au-delà des apparences, tient par la pensée critique, étant une reconstruction destinée à la resignification métaphysique de l'ontologie.

Dans son principe, le schématisme ontologique supposé par « la doctrine des idées » était préplatonicien, facilement identificable dans

le parménidisme. Mais avec la distinction entre « l'être en-soi » et « l'être déterminé » (l'existence) travaillait encore Thalès, autrement il n'aurait été le premier philosophe ou, plus exactement, la philosophie n'aurait commencé son histoire avec lui. Essentialisé dans la forme: se tous rétournent là d'où ils viennent. Le fr. avec le numéro 1 anaximandrien exprime exactement la structure de la construction ontologique. Mais la forme rigoureuse, presque dans la situation pure de la logique c'est Parménide, qui la donnera. De ce point de vue, jusqu'au platonisme, la distance est petite. Mais, en quelque sort, l'ontologie platonicienne est d'expression (ou le réseau narratif, destiné à soutenir la suprastructure, du moment que, la distinction formelle entre « l'être-en-soi » et « l'être détermine » est passée dans les termes similaires. *Tà dokounta* parmenidiens, celles-là apparitions – apparences qui constituent ce que nous croyons être les choses du monde (comme une sorte des leurs sur un fond imperceptible) ne sont pas loin de apparitions – apparences platoniciennes, les copies ou ombres, dans le régime de non-être tant qu'ils n'ont pas originarité. Tout de même ils ont le régime de l'être dans la mesure ou ils ont le fondement dans les *Ideai*. A son tour, les signes (semata*)* de l'être, en soi insensisable, et non pensable ressemblent dans une certaine mesure, ceux idées mêmes.

Puis les pluralismes, soit le pythagoreique, soit Empédocle, Anaxagore ou Démocrite supposaient la même distinction entre « en soi » (les nombres, les corpuscules de feu, air, eau et terre, les homoémeries, les atomes) et « déterminé », c'est-à-dire le monde des choses qui, semblable à celui de Platon c'étaient non-être et être. Les atomes ou les homoémeries, par exemple, en régime d'être véritable, engendrent les choses seulement par simple mécanique. En conséquent, que sont ceux-çi en soi ?

En fin, Socrate lui-même, tant qu'il posait la terre en dépendance de ciel et de Dieux, quoique d'une manière traditionnelle, plutôt mythique que philosophique (ce qu'on légitime par l'agnosticisme socratique, celui-ci faisant que le monde ne sait expliquer, à moins

que supposée dans la logique de *pistis,* la croyance assurance) semble avec Platon (spécialement de dialogue *Phédon).* Autrement on a parlé une fois par un platonisme, avant la lettre, à l'Anaxagore, et, un ancien, Alcimos, en *Ouvrages adressés à Amyntas,* il lisait Epicharme de telle sort qu'il paraît être un platonicien avant Platon ou, plutôt, Platon paraît un pauvre plagiaire. « Il est évident que Platon reprend de nombreux passages d'Epicharme. Qu'on en Juge. Platon écrit que le sensible c'est ce qui ne demeure ni en qualité, rien quantité, mais coule sans cesse et sans cesse se transforme. Ainsi quant à un groupe de choses ou élève sous aucun rapport, ni en nature, ni en quantité, ni en qualité. Telles sont les choses qui participent de l'existence mais non de la substance. L'intelligible au contraire ne perd ni n'acquiert rien, il est d'essence éternelle, toujours semblable et identique à lui-même (D.L. III, 10).

Mais, les vers d'Epicharme, qui, d'àpres Alcimos, annoncent Platon, tout au plus, tiennent d'un platonisme, pour ainsi dire, générique, connaturel à l'ontologie tant philosophique que archaïque. Les sumerologues supposent dans les énigmatiques ME un sort de modèles célestes pour tout les choses terrestres. « Platonicienne » est aussi l'analogie du ciel et de la terre de la mythologie chinoise.

« A. – Les Dieux ont toujours existe, toujours été
Et ce dont je parle n'a jamais marié
.....
A. – Le Jeu de la flûte est-il chose? B. – Oui
B. – Est-ce joueur de flûte ? B. – Pas du tout.
A. – Et le joueur de flûte, qu'est-il ?
Est-ce un homme ? B. – Bien sûr. A. – Eh bien,
Il en na de même du bien, vais tu. Le bien
Est en soi une chose, et qui l'apprend et le sait
Devient un homme de bien
Comme devient jouer de flûte qui sait en jouer,
Danseur qui sait danser, tisserand qui sait tisser,

Et ainsi pour les arts, qui les saura
Ne sera pas semblable à l'art mais artiste ».

(D.L. III, 4).

Ce qui est platonicien dans ces vers se retrouve aussi dans la mythologie sumerienne, aussi dans les philosophies des ioniens, chez les eléates, chez les pluralistes. Un lieu commun, la distinction entre « l'en soi » et « déterminé » (le sensible) n'individualise pas approche plutôt.

Ainsi, Platon entrait dans la même logique, et non pensait en l'autre. Dans se cas, ni l'originalité, ni l'intentionalité du platonisme ne résidaient dans la « doctrine des idées », plus différente comme narration, mais non comme logique, parce que celle c'est de l'ontologie même.

Toutes celles-ci, d'abord.

Ensuite, Platon entrait dans le langage deja consacré, mais resignifiant beacoup.

Eidos et *idéa* sont d'invention, même philosophique, antèrieure, recontrées chez à les présocratiques.

1. Ainsi, d'àbord, chez le Mélissos de Samos, dans le fr. 8 : πολλὰ καί ἀίδια καί εἶδη τε καί ἰσχύν ἔχοντα – (« nous disons » qu'il y a nombre d'existences) « nombreaux et éternelles qui avaient ses formes – eide et sa force pouvoir/fermeté ».

2. Chez Héraclite, le fr. 69. Mais une question : transmis de Jamblique (*de Myst.* V, 15) le fragment n'a pas été platonisé ? Pêut-être. Néanmoins, dans le fr. 69 *eidos* nomme le mode d'être des choses, typologiquement : « les offrandes sont de deux sortes » : Τυσιῶν τοινυ δίττα εἶδε.

3. Chez Anaxagore : « dans tous les composés il y a des parties nombreuses et des toutes sortes semences de toutes choses présentant des formes – ἰδεάς, des couleurs et des sauveurs de toute éspèce » (fr. 4).

4. Chez Philolaus : « le nombre a deux espèces/natures ; l'impair et le pair. La troisième résulte de la combinaison de ceux-là » – δύο

μέν ἰδια εἶδη. Plus cncorc, de l'impairc et de le pmrc resulte « plusieurs des fonnes : por<ui... (fr. 5).

Philolaus paraît le plus platonicien, avant de platonisrne, comme le pythagorisme en general. Car, des cspcces suprcmes, le pair ct l'impairc sont les entites qui fondent les choscs, qui sont des formes – *morphai*.

5. Un autrc pythogoricien, il s'agit de Archytas, nomme « eide » les fonnes, les aspects des sciences ; aussi, des choses (fr. 4).

6. Démocrite, à son tour, nommait les atomes, *idéa – idéai*. Un livre perdu c'etait Peri *idéon*. Dans le fr. 167, « Un tourbillon du toutes sortes de formes-εἶδεον s'est separe du tout. »

7. Chcz Protagoras (fr. 4), l'idea nornmc « la manifestation exterieure » (la fonne, l'apparition - l'apparcnce) des Dieux : « De Dieux, je ne puis savoir ni s'ils sont ni s'ils ne sont pas, ni en quel sorte... » – οὐθμ'ὁηοῖοι τινες ἰδέαν...

8. Aussi Antiphon le Sophiste (fr. 1) : « Je eroic quc les arts s'ont nommés d'apres les traits - διὰ τὰ εἴδεα des choses ».

D'invention philosophique antcrieure, le fait ne signife pas que Platon n'a rien poser dans la scr antiquc d'eidos ct d'idea. Le platonistne n'a pas ete un phenomcne aluvionaire, ni en del10rs de l'histoire. Il a compris plus forte r ent le sens de la tradition, c'est pourquoi il l'a developpé !

Enfn, la troisième question.

Si l'eidos et *l'idéa* entrent dans le langage philosophique, pourquoi Platon a recouru à eux apres : *L'Apologie*, Critoll, *Laches*. C'ctait plus socratique, donc, comme son r aître, ne separait-it pas les universaux par les choses ?

Rccourant à l'eidos et *l'idéa*, cornw nors pour l'etrc, dans *l'Euthyphron*, Platon ne paraît pas que fait ce chose en suivant d'un simple processus de clarifcation. L'histoire antericurc, de Platon jusqu'a Socrate c'est, dans sa partie forte, un avance r ent, une *anabasis*, pour ainsi dire, apres Xenophon, dans !'univers de l'etre en soi. Le probleme principal etait : com r ent nous pensons et corn r ent

nous nommons ce qui est incônnu comme tel, quoique connaissable. Parce que, l'être, d'après ses signes (*semata)* parmenidienes, est incrée, impersisable, complet, immobile, n'a ni naissance, sans commencement, sans fin, qui ne subit ni accroissement, ni diminution, qui tout entier il est rempli de soi, nous ne pouvons pas comprendre. Comment nous comprendrons qu'il est l'illimité en soi ?

C'était la mission de la pensée pure, dans l'exercice de type ontologique. Car, l'ontologie doit reconstruire ce qui était et restait sans le signe d'*agnostos.*

Le grand héritage des présocratiques a été l'ontologie comme la logique de la reconstruction de l'être et comme plusieurs modèles ou éxercices. Très nombreux, même typologiquement, qui était vrai ?

Socrate, d'après Xénophon, disait que les philosophes ressemblant avec des fous, parce que un tel est moniste, un tel pluraliste, un tel mobiliste, un tel immobiliste.

En partie tous ont raison, mais ni l'un ni l'autre absolument. C'est pour quoi ils ne s'entendaient pas trop bien et ne s'entendent pas encore. C'est la meilleure discorde ou querelle!

Celui-ci était l'état des choses. Platon doit reconstruire l'histoire entière, mais systématique, ce qui est sous le signe du formel.

Celle-ci, d'abord. Puis, la nouvelle construction ontologique avait besoin d'une autre stratégie. Ainsi Platon, d'après la leçon socratique il a adopté la méthode inductive pour exposer et reconstruire.

Une induction toute sorte spéciale, parce que'elle avait conduit au concept d'idée / eidos, comme si inductivement. Nous pouvons supposer, qu'il ne voulait une exposition dogmatique. D'ailleurs, comme dira dans *Lettre VII,* il n'a pas en, il n'a pas voulu avant une intention systématique : « En tout cas, il n'existe pas d'écrit qui soit de moi, et il n'en existera jamais non plus : effectivement, ce n'est pas un savoir qui, à l'exemple des autres, puisse aucunement se formuler en propositions ; mais résultat de l'établissement d'un commerce répété avec ce qui et la matière même de ce savoir, résultat d'une existence qu'on partage avec elle, soudainement, comme s'allume une lumière

lorsque bondit la flamme, ce savoir se produit dans l'âme et, désormais, il s'y nourrit tout seul lui-même » (341c).

Donc, Platon voulait arriver au concept qui préexistait, tout de même, dans son âme. Mais, l'une c'était le programme déjà configuré, était une chose, et, l'exposition scripturaire, un autre. C'est pourquoi dans les premiers dialogues *eidos* et *idéa* n'apparaissent pas; mais sont supposées.

Dans l'*Apologie,* d'abord. Je suppose qu'il existe deux contextes, au moins deux, qui renvoyant à l'*idéa* et *l'eidos,* pour le moment non mentionnés.

Le premier, 18 b : « ... qu'il existe un certain Socrate, docte personnage, songeur quant aux choses d'en haut, fouilleur au contraire de tout ce qu'il y a sous la terre, ce qui de la cause la plus faible fait la cause plus forte ».

Le deuxième : « Y a-t-il personne pour croire à l'existence d'affaires humaines sans croire à celle des hommes ? Y a-t-il personne qui, sans croire qu'il existe des chevaux, croie d'autre part au affaires de cheval, qui, sans croire à l'existence de flûtistes, croie cependant aux affaire de flûte ». (27 b)

Dans le *Criton,* aussi deux : l'un, 48 a : « il ne nous faut absolument pas prendre tellement en considération ce que dira le grand nombre, mais ce que diront, et celui qui, et la vérité elle-même ». L'autre 48 b – c : « l'identité entre vivre et bien vivre d'une façon belle et juste, subsiste-t-elle aussi, oui ou non ? »

Lachès, maintenent.

Admettant l'hypothèse d'Hoerber, *Laches,* avec sa structure narrative et l'individualité des personnages renvoyes, plus loin vers la structure de la connaissance et l'architectonique de l'être de la *République, VI.*

Ainsi, Lysimaque, d'abord, c'est un personnage indécis dans « un ensemble d'études et d'occupations, qui sont fort belles, qui méritent grandement qu'on en soit instruit et qu'on les pratique » ; «tout homme grâce à cette connaissance, aurait chance pour la

confiance en soi et pour le courage » (182 c). C'est pourquoi il peut être associé à l'*eikasia* de la *République* et aux ombres, « les fantômes représentés dans l'eau et la surface de corps opaques... » – ἐνιοίς ὕδασι φαντάσματα (*Rep.* 510 a).

Lachés, en échange, se confiait, c'était sous le signe de *pistis,* il croyait dans l'existence, même precaire, des choses naturelles ou humaines. « Personnellement, dit-il, comme personnage, je le crois, j'ai des connaissance sur la nature du courage et voila que, sur l'heure, elles se sont si bien enfuies, que cette nature du courage, je n'ai pas de mots pour le retenir en mon étreinte et pour dire ce qu'elle est » (194 b).

Nicias, le stratège plus sûr de ses forces, représenterait la connaissance discursive, *dianoia,* qui correspond aux objets mathématiques de la *République VI.* « ... Sûrement, celui qui possède cette science là (du courage) n'aura rien à redouter, malgré son isolement, d'un adversaire isolé, ni non plus probablement d'un plus grand nombre » (182 b).

En fin, seulement Socrate c'est la science elle-même (*noesis),* celle-là qui « n'est pas autre quand il s'agit, pour le passé, de savoir comment les choses ont en lieu ; autre encore, pour ce lieu pressentiment, de savoir comment cela a lieu ; autre en fin, à l'égard de ce qui n'a pas en lieu jusqu'à présent, de savoir comment cela pourrait se produire... ; la science en est au contraire la même » (198 d). Car l'ontologie se fonde sur l'être en soi représenté par *Ideai* (vd. R.G. Hoerber, *Plato's Lahes,* dans « Classical Philology », LXIII, 1968, 2, p. 103–104).

Ce n'est pas une lecture impressionniste ou pour justifier parmi n'importe quoi moyen, l'hypothèse. C'est téléologique, sans doute, d'ailleurs comme sont les toutes.

Mais, la lecture est intentionnelle ; nous lisons pour une certaine fin ce qui signifie que la finalité détermine, comme dans la théorie aristotélicienne de la causalité, ou « la santé » c'est-à-dire l'effet, « est cause de la promenade ». La lecture n'est pas intentionnelle, mais inversement.

Ainsi la lecture sera profonde, peut-être, la seconde lecture platonicienne, la seconde navigation.

À la différence de la lecture « évolutionniste », la lecture téléologique conduit à une vision holistique de l'œuvre. Ainsi les dialogues plus approchés ou plus éloignés du centre, qui dans le platonisme c'est Parménide, quoique dans des mesures différentes, participent essentiellement à l'entier, tous tant complémentaires.

Mais, revenant.

Parce que existe-t-il des dialogues antérieurs à *Euthyphron* ou concomitants, même ulterieurs, au moins après, l'hypothèse de l'unité dynamique du platonisme ne tombe pas. Au contraire, parce que tous les dialogues s'organisent autour du *Parménide* où Platon fixait le programme de la métaphysique. Mais, celui-ci est un autre problème.

À propos des thèmes discutées, à la fin, une autre question, elle-même provocatrice.

Recourant à *l'eidos* et *l'idéa,* comme nous pour l'être-en-soi dans *l'Euthyphron,* Platon ne paraît pas procéder ainsi, simplement, en suivant un processus de clarification. Si les deux termes n'avaient pas en imposés, la signification la plus fort, on aurait pu supposer n'importé quoi. Mais, l'eidos nomme dans le première rang le fondement, c'est-à-dire ce qui fonde, pendant que *l'idea,* avec la préséance, signifie la fonction paradigmatique de l'être. Socrate : 'rappelle-toi, ce n'est pas sur cela qu'il t'invitais à m'instruire, sur une ou sur deux parmi la foule des choses pieuses, mais sur cette *eidos,* qui, à elle seule, fait que sont pieuses tantes les choses pieuses... Instruits mois sur ce que peut bien être cette propriété essentielle, pour me permettre, fixant mon regard sur elle et m'eu servant comme d'un modèle de déclarer pieux tout ce qui, fait par toi ou par un autre, lui ressemblera παραδειγματί et de déclarer non pieux tout ce qui ne lui ressemblera pas » (6 d – e)

Non seulement que *l'eidos* et *l'idéa* signifient fort, mais différent. Un problème pas du tout simple c'est : les deux termes sont-ils en perfecte synonymie ? Donc, l'un peut-il être substitué à l'autre

sans limites ? C'est trcs difficile de rcpondre simplement, avec l'oui et le non, parfois les deux terr ls paraissant en synonymie, d'autrefois separes soit infinitésimale. Avec les ambiguHcs propres aux pscudo-synonimes, *eidos* et *idéa* provienent du langage des poetes et des historiens, des philosophcs antérieures aussi. Mais au dela de celles-la, reste le fait que *eidos* et *idéa* signifient tout de même individualisé, quoi que pas toujours où pas dans tous les contcxtcs la même prcgnance.

En général, *eidos* et *idéa* nomment la confguration, l'aspect extérieur. Mais *l'eidos* paraît recevoir les plus des sens qui envoyant à la forme de quelque chose, la forme proprc, le mode d'etre l'espèce, tandis que *idéa*, en plus, l'apparence, l'abstraction. Dans le langage platonicien, au moins, par-ci, par-là, un tenne signifie pour l'autre, quand, il n'est pas en identite. Mais il existe et en distinction. Ainsi *eidos*, dans le *Phédon* 73 a, 76 c, 92 b nomme la forme humaine, la forme de l'homme (τό αντδρωπίνω εἰδει, ἄ v p6mou εἶδει, ἄντρωπως doos : « avant de r cttre dans la fonnt hur aine – *eidos* que voici », « les âmes avaient une existence, antcrieure rent à la leur dans une forme - *eidos* d'homme » ; « que l'âme existe avant d'Ctre parvenue dans une forme » – *eidos ;* « l'âme existe avant d'Ctre parvenue dans une forme, – *eidos*, dans un corps d'hornme ». L'hor r e detennin. : Socrate, Kalias, Kalicles c'est un compose, supposant egale rent l'âr c et les corps. Mais ce complet qui est l'homme au de là d'Ctre l'un et l'autre est ce que est, c'est-à-dire un enticr d'apres l'entier commc entier (Kata hólou). Il est cette / confguration, après *l'eidos* co respondant.

Dans la *Republique* II, 380 d, la divinite se presente à nous : « tant6t reellcment present et changeant son image – τό αὐτομ εἶδος en une foule de figures differcntcs – εἷς πολλάς μορφάς tant6t n'offrant de lui-même que des fant6mes trompeurs et sans réalite ? » ici apparaît tantot *eidos* que *idéa*, et en plus *morphe*, ce qui complique les choses dans unc certaine r esure a pcu pres en identite, les trois temws ne permettent pas une distinction claire. C'est le fait qui les

déterminait certains elinistes qu'ils ne pas chercher des différences si ce n'est peut-être des différences stylistiques : « de ce présenter à nous tantôt sans une forme et tantôt sans une autre'? Une fois avec sa personnalité dont elle échange l'apparence extérieure contre des multiples formes » (Robin în Platon, *Ouvres...*, *La Rep.*, 380 d.) ; « una volta in una forma, una volta nell, altra, a effetivamente modificando il suo aspettio in multi modi » (Radice în Platon, *Tutti gli scritti,* ibid.) Franco Sartori recourt à la *caracteristique* pour l'idéa, à la *aspect* pour *l'eidos* et à la *forme* pour *morphé* : «con certe caracteristiche ara con certe altre ?... a mutare il suo aspetto in molteplici forme ». *(La Rep., ibid.)*

Il ne faut pas à tout prix chercher des sens pour les individualiser même là où ils n'existe pas. Nous pouvons supposer avec Platon lui-même quand dans les très différents contextes, éloignait *eidos* d'*idéa* quand, au contraire, tant approche un terme par l'autre qu'ils devenaient interchangeables. Mais en plus nous pouvons supposer et quelques l'interventions des copistes. N'ayant pas le texte témoin originaire, l'hypothèse c'est plausible. Tout de même, dans *La République* II, 380 d nous pouvons percevoir au moins un légér éloignement de *l'eidos* face à *l'idéa*, pour ne pas parle encore de celui de la *morphé*. S'il était possible de reconnaître la propriété *eidos* se garde le primat, mouvement, peut-être, plutôt quelque chose qui se change sou aspect que l'aspect pur et simple, en temps que *idéa* signifierait le mode d'être, plutôt quelque chose qui se change sou aspect que l'aspect pur et simple, pendant que *idéa* signifierait le mode d'être (l'un où l'autre) que *morphé* ait la forme (les plusieurs formes).

Dans le *Phèdre* 251b *eidos* est le mode d'être de l'âme, ψυχῆς εἶδος : « les etudes des plummes se sont gouflés à partir de la racine ; dans tout l'intérieur de la nature de l'âme il sont partis à pousser »;

Souvent *eidos* paraît comme l'espèces (la catégorie, classe) : « deux espèces d'être, d'une part l'espèce visible, de l'autre l'espèce invisible» (*Phd.* 79a) ; « une autre espèce de causalité – αιτίας αλλο

εἶδος (*Phd.* 97d) ; « une troisième espèce de bien » – τρίτον εἶδος ἀγαθου, « les espèces de l'âme » – τῆς ψυχῆς εἴδη (Rep. 357C, 595 b); l le caractère – la caractéristique, ce que « possèdent du moins un certains caractère identique » ἐν γέ τι εἶδος (*Menon.*, 72 c). Plus souvent il est le fondement (et modèle) comme *idéa,* elle-même : « qu'on se mette d'accord sur l'existence singulière de chaque *eidos* » – ὁμολογειτο εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδών *(Phd.* 102a) ; relatif à « du Juste et l'injuste, ou bon et du mauvais et de toutes *eide* » *(Rep.* 476a) ; « le menuisier, ne disait-il pas tout à l'heure qu'il ne fait pas l'idée qui est, selon nous, l'essence du lit, mais un lit particulier ? » – τδ είδος ποιεί (*Rép.* 597 a).

Eidos, ici, paraît être tant le fondement qui fonde que le paradigme, l'espèce, bref, l'universel. Léon Robin recourt à la forme, Franco Sartori à l'espèce. Edouard des Places trouve que, dans ce contexte, ou moins, *l'eidos* est équivalent de « l'idée » (*Vocab.*, art. *eidos,* 6). Peut-être. Mais dans les autres situations, *idéa* paraît, sémantiquement, limitée. Dans la *Rép.* 369 b elle est mode d'être d'après un paradigme : « dans les caractères du plus petit, nous donnera l'image – ressemblante au plus grand » – φαντάτεθαι ἄλλοτε ἐν ἀλλαις ἰδέαις. Pareil, in *Phd.* 104d. : la manière d'être/le modèle de la triade : « quelles que soient les choses dont prenne le possession de la nature du Trois, il n'y a pas seulement trois choses, mais encore un nombre impair » ; des lors, disons-nous, jamais n'irait à l'encontre a bien pu trouver son achèvement…; de ce qui est tel l'essence contraire de la forme dans laquelle cette forme était la forme de l'Impair ? »

Dans la *Rép.* 505a, *l'idéa* est mode d'être, la nature, l'essence : « il n'y ait pas de plus important objet d'étude que la nature/l'essence du bien » – τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα ; puis, en 507b, les choses/les réalités multiples « nous déclarons qu'on les avait, mais qu'on n'eu a pas l'intelligence ; tandis qu'au contraire les natures unes (on en a l'intelligence » – ἰδεας νοεισθαι μεν, ὁρασθαι δ'ὄν. Comme « natures unies » (d'après Robin), *Idéai* sont, également, le fondement et le modèle, donc elles prennent quelque chose de la signification d'*eidos,*

c'est-à-dire le fait de fonder/de prendre être. Un peu plus loin (596b) *idéa – idéai* peuvent être compris avec présance en fonction paradigmatique : – « mais il y a bien, je pense, des formes relatives à ces objets fabriqués, aux formes : une forme unique du lit, une forme unique de la table » – ἰδέαι... μία κλίνης, μία δέ τραπέτζης. Donc, l'artisan ne faut pas ait avec les yeux à leur *idéa* « que, de la sorte il produit celui-ci des lits, celui-là des tables ? » πρὸς την ἰδεαν βλ έπων... ποιεί τας κλίνας ...

Certainement, une distinction catégorique n'est pos possible, peut-être n'étant intentionnelle. Platon ni n'a pas utilisé au hasard *eidos* où *idéa* mais ni n'a pas les fixées dans les champs sémantiques parfait circonscrits. *Eidos* et *idéa* communiquent, sont en interférences, ce que n'est pas une faiblesse ou contraire.

CUPRINS

Introducere. Paradigme de interpretare 5

A. Filosofia ca ontologie şi metafizică. Preliminarii 9

B. De la ontologie la metafizică 50
1. Neajunsurile cronologismului 50
2. De la evoluţionism la istoricism 53
3. O problemă de limbaj 58
4. În continuarea critică a presocraticilor 60
5. „Primul platonism" începe cu *Euthyphron?* 62
6. *Eidos* şi *idéa,* în sinonimie perfectă? 65
7. *Eidos,* ca pro-iect 68
8. „După întreg" şi „după parte" 69
9. Deconstrucţie şi ontologie 71
10. Mărturia sufletului 73
11. Definiţia din *Symposion* 211 a 84
12. *Idéa, eidos, pantelos on* 84
13. Scara din *Republica VI* 86
14. Marea tăietură 94
15. Prima construcţie metafizică 135
16. O construcţie alternativă 142
17. Revenire pentru o nouă deschidere 145
18. Aplicaţie la lume 146
19. Doctrinele nescrise 153

Încheiere. Platonismul ca „operă deschisă" 163

Bibliografie 182

Resumé. Ontologie et métaphysique chez les grecs. Platon 187

„ ... Privitor la cele ce s-au scris ori se vor scrie, la toți aceia care afirmă că ar avea cunoștință de problemele cărora eu mă aplic, fie că pretind a mă fi ascultat pe mine, fie că pe alții, fie că le-ar fi aflat ei înșiși. După părerea mea, nici unul din aceștia n-a înțeles despre ce este vorba... În orice caz, nu există nici o scriere de a mea și nu va exista vreuna privitoare la problemele în cauză. Căci, nu este vorba, ca în cazul altora, de o învățătură care să poată fi pusă în cuvinte. Dar, printr-un lung și repetat exercițiu și printr-o trăire continuă a acelor probleme se poate întâmpla ca, deodată, țâșnind, să se înalțe ca o lumină știința în suflet care, ivită, se va hrăni din ea însăși. Ceea ce, totuși, știu bine este că, acelea despre care vorbesc, scrise sau rostite de mine, ar fi bine scrise și bine rostite. Rău, de ar fi, m-aș întrista".

(Platon, *Scrisoarea VII*, 341 c-e)

ISBN 973-27-1208-2